الأسس الكلامية للمعالجة الأشعرية لمشكلة الشر في ضوء التحديات الإلحادية المعاصرة

د/ ماهر محمد عبد النبي فرماوي
المدرس بقسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين
بالقاهرة – جامعة الأزهر الشريف

ملخص البحث

- الأسس الكلامية للمعالجة الأشعرية لمشكلة الشر في ضوء التحديات الإلحادية المعاصرة

- د/ ماهر محمد عبد النبي فرماوي

- قسم العقيدة والفلسفة، بكلية أصول الدين بالقاهرة، جامعة الأزهر الشريف.

- البريد الإلكتروني: maher.faramawy٢٢٨٧@gmail.com

هذا البحث يتناول قضيةً من القضايا التي استغلها الملاحدة المعاصرون للطعن في وجود الله وكمال عدله وحكمته، وهي قضية الشر، وقد تصدى علماء الكلام وعلى رأسهم السادة الأشاعرة لهذه القضية وقاموا بالرد على شبهات الملحدين المتعلقة بها بمنهجٍ عقليٍ وأسسٍ قوية تبطل شبهاتهم من جذورها.

لذا جاء هذا البحث بعنوان: **الأسس الكلامية للمعالجة الأشعرية لمشكلة الشر في ضوء التحديات الإلحادية المعاصرة** للوقوف على الشبه التي أوردها الملاحدة المعاصرون المتعلقة بقضية الشر ولبيان أسس الأشاعرة العقلية التي تُبطل هذه الشبهة.

ويهدف هذا البحث إلى بيان كيفية معالجة الأشاعرة لهذه الإشكالية وتفنيد الشبهات التي يثيرها الملاحدة حولها.

وقد جاء هذا البحث في مقدمةٍ وثلاثةِ مباحث وخاتمةٍ، المقدمةُ فيها أهمية البحث ومنهجه وخطة الدراسة، **والمبحث الأول فيه:** مفهومُ الشر وأنواعُه (الشر الطبيعي، الشر الميتافزيقي، الشر الأخلاقي)، **والمبحث الثاني فيه:** أبرز الشبهات التي طرحها الملاحدة، كقولهم: إنَّ وجودَ الشر في العالم يتناقض مع رحمة الله بل مع وجوده، **والمبحث الثالث فيه:** أسس الأشاعرة الكلامية التي هي السبيل للرد على كل شبه الملاحدة المتعلقة بالشر، مثل مفهوم الحكمة الإلهية، ونظرية العدل الإلهي.

وأخيرًا: الخاتمة، وفيها أهم النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: مشكلة، الشر، الأسس الأشعرية، الإلحاد.

contradicts God's mercy, or even His existence. The third chapter addresses the Ash'arite theological foundations, which provide a means of responding to all atheist doubts related to evil, such as the concept of divine wisdom and the theory of divine justice.

Finally, the conclusion includes the most important findings and recommendations.

Keywords: Problem, Evil, Ash'arite Foundations, Atheism.

Research Summary

The Theological Foundations of the Ash'ari Treatment of the Problem of Evil in Light of Contemporary Atheistic Challenges

Dr: Maher Muhammad Abd al-Nabi Faramawy
Department of Doctrine and Philosophy, Faculty of Fundamentals of Religion, Cairo, Al-Azhar University.
Email: maher.faramawy٢٢٨٧@gmail.com

This research addresses one of the issues that contemporary atheists have exploited to challenge the existence of God and the perfection of His justice and wisdom: the issue of evil. Theologians, led by the Ash'ari scholars, have addressed this issue and responded to the atheists' suspicions related to it using a rational approach and strong foundations that refute their suspicions at their root.

Thus, this research, entitled: The Theological Foundations of the Ash'ari Treatment of the Problem of Evil in Light of Contemporary Atheistic Challenges, aims to examine the suspicions raised by contemporary atheists regarding the issue of evil and to demonstrate the Ash'ari rational foundations that refute these suspicions. This research aims to demonstrate how the Ash'arites address this problem and refute the doubts raised by atheists about it.

This research consists of an introduction, three chapters, and a conclusion. The introduction discusses the importance of the research, its methodology, and the study plan. The first chapter addresses the concept of evil and its types (natural evil, metaphysical evil, moral evil). The second chapter addresses the most prominent doubts raised by atheists, such as their claim that the existence of evil in the world

مقدمة

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمدٍ وعلى آله وصحبه وسلم وبعد: فإنَّ القرآنَ والسنةَ النبويةَ معًا عندما يتعرضان إلى قضيةٍ من القضايا المتعلقة بالإيمان بالله واليوم الآخر، إنَّما يركزان على الفطرة التي فطر اللهُ الناسَ عليها، وهذه الفطرةُ ليست عقلاً جافًا مجردًا، وليست عاطفةً جامحةً بغير حدود، وإنَّما الإنسانُ مزيجٌ من هذين الجانبين، إنَّه مزيجٌ من العقل والوجدان فهو يَملُ خطابَ العقلِ وحده، كما أنَّه لا يرضيه أن تُحلَّ مشاكلَه على أساسٍ من العاطفةِ المطلقةِ.

ولمَّا كان الإسلامُ دينًا سماويًا مصدره العليم بطبائع الخلائق جاء منهجُهُ في معالجة مثل هذه القضايا مركزًا على العقل والوجدان معًا، فلا يكاد سياق يخلو من التركيز على هذين الجانبين وإن كان يأتي أحيانًا بالتركيز على أحدهما لإبرازه، فهو لا يغفل الجانب الآخر ولا يتناساه[١].

ومن هذا المنطلق، نجد أنَّ الأشاعرةَ، بما امتلكوه من عمقٍ كلاميٍ، يجمع بين معطيات العقل وآيات النقل قد قدَّموا معالجةً عقليةً ونقليةً لهذه المشكلة، تُوازن بين العقل والوجدان، مستندةً إلى النصوصِ الشرعيةِ ومعتمدةً على تأصيلاتٍ عقليةٍ وفلسفيةٍ دقيقةٍ.

لقد تناول السادةُ الأشاعرةُ هذا القضيةَ وركزوا في معالجتهم لمشكلة الشرّ على بيانِ الحكمة الإلهيةِ المطلقةِ، وأظهروا أنَّ أفعالَ الله سبحانه وتعالى لا تُقاس بمقاييس البشر المحدودة، بل هي أرقى من ذلك بكثيرٍ فهي تقاس بمقاييسَ مختلفةٍ عن مقاييس البشر، ولا تخضع لحساباتهم القاصرة، كما أبرزوا

---

[١] " **قضايا الألوهية بين ابن سينا و الشهرستاني**، دراسة مقارنة" أ.د طه الدسوقي حبيشي، ص ٢٣، مكتبة الإيمان، الطبعة الأولى، ١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م.

أنَّ وجودَ الشرّ لا يتناقض مع كمال الله وعدله، بل هو جزءٌ من نظامٍ متكاملٍ أرساه الله وشيده وبناه على الاتساق والجمال والكمال، فهو يحوي الخيرّ والشرّ لتحقيق غايات أسمى قد تَخفى على العقل البشري القاصر المحدود.

وفي ضوء التحديات الإلحادية المعاصرة، تظهر الحاجةُ الملحَّةُ إلى دراسة الأسس التي قام عليها المنهج الأشعري في معالجة هذه القضية بأسلوبٍ يجمع بين التأصيل العقدي العميق ومخاطبة الفطرة الإنسانية.

ولذا، سيتناول هذا البحثُ مشكلةَ الشرِّ عند الملاحدة وبيان أنَّ هذه المشكلة- في نظرهم- من أعقد المشكلات التي تواجه الفلسفة الإسلامية، بل هي عندهم من أعقدِّ المشكلات الفلسفية التي تواجه العقلَ البشريّ، ومن ثمَّ فهي- لديهم- من أشدِّ الدلالات التي تدل على نفي وجود الله، وعرض الأسسِ الكلاميةِ التي اعتمدها الأشاعرةُ في تحليل مشكلة الشر وردودهم عليها، مع تسليط الضوء على كيفية توظيف هذه الأسس في الرد على الإلحاد الحديث، وبيان أنَّ الأشاعرة قدَّموا رؤيةً شاملةً ومتزنةً تجمع بين العقل والوجدان لمعالجة هذه الإشكالية.

<u>مشكلة البحث:</u>

أولًا: ما يثيره الملاحدةُ من عدم الجمع بين العناية الإلهية والكمال الإلهي من جهة وبين وجود الشر في العالم من جهة أخرى.

ثانيًا: الاعتماد في ردّ ما يثيره الملاحدة المعاصرون على كلام أهل السنة والجماعة من السادة الأشاعرة والماتريدية.

<u>أهمية البحث:</u>

أولًا: ذَكرَ بعضُ الباحثين اهتمامَ الملحدين بالتأليف في هذه القضية (قضية الشر وأثرها على نفي وجود الله) لدرجة أنَّه وجد خلال فترة ثلاثة عقود فقط من الزمان ما يقرب من ٤٢٠٠ دراسة غربية إلحادية في هذا الموضوع، بينما لا

يجد أي اهتمام في المكتبات العربية والإسلامية عن هذه القضية منفردة، رغم خطورتها وأهميتها في الواقع المعاصر[١].

لذلك عزمتُ على تناول هذه القضية في دراسة مستقلةٍ متخصصةٍ، شأنَ العديد من الباحثين قبلي إلا أنَّ ما يميز هذه الدراسة هو تقديم الردود على شبهات الملحدين المتعلقة بوجود الشر في العالم من منظورٍ أشعريٍ رغم تفرق جهود السادة الأشاعرة في الرد على هذه القضية بين العديد من الكتب الكلامية المختلفة، غيرَ أنَّ جمعَها في دراسةٍ واحدةٍ يعطي تصورًا واضحًا عن قوة المدرسة الأشعرية في نقد المذاهب الباطلة والتصدي لشبهاتها.

ثانيًا: من الأسباب التي دفعتني لكتابة هذا البحث أيضًا: ندرة الدراسات التي تتناول الرد على الشبهات المعاصرة بطريقة تجمع كل شبهة على حدة والرد عليها بشكلٍ تفصيليٍ، ممَّا يُسهِّل على الشباب الذين يتأثرون بالتيارات الإلحادية المعاصرة الوصولَ إلى الردود المناسبة على هذه الشبهة بسهولةٍ ووضوحٍ.

ثالثًا: يعتمد بعض الكُتاب في الرد على الشبهات الإلحادية على مصادر بعيدة عن كتب أهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية، ثمَّ يأتي مَن بعدهم فينقل عنهم دون أي أضافةٍ تُذكر، ممَّا يعطي انطباعًا خاطئًا بأنَّ المدرسةَ الأشعريةَ الأزهريةَ ليس لها أي جُهدٍ يُذكر في هذا الميدان، ممَّا دفعني إلى إبراز جهود المدرسة الأشعرية في الرد على التيارات الإلحادية والتي تُقدم رؤيةً تجمع بين المنقول والمعقول في مواجهة هذه الشبهات.

رابعًا: بيانُ منهج أهل السنة والجماعة العقلي في الرد على الشبهات المعاصرة.

---

[١] " **مشكلة الشر ووجود الله**" سامي عامري، ص١٩-٢٠، مكتبة مؤمن قريش، ط١، ١٤٣٧هـ، ٢٠١٦م.

أسئلة البحث:

سيحاول هذا البحثُ الإجابةَ على الأسئلة التالية:

أولًا: لماذا تمسك الملاحدة المعاصرون بقضية الشر وجعلوها دليلًا على نفي وجود الله ؟

ثانيًا: ما هي الردود الكلامية والفلسفية على هذه المشكلة ؟

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى ما يأتي:

أولًا: بيان مفهوم الشر عند الملاحدة وعند المؤمنين.

ثانيًا: بيان حجج الملاحدة في تقرير هذه الشبهة.

ثالثًا: بيان العلاقة بين وجود الشر في العالم وبين كمال الصفات الإلهية.

رابعًا: بيان نماذج من الردود الكلامية والفلسفية على هذه الشبهة.

منهجية البحث:

اتبعت في هذا البحث المناهجَ الآتية:

أولًا: المنهج الاستقرائي: وذلك من خلال استقراء أقوال الملاحدة المعاصرين حول شبهاتهم فيما يتعلق بمسألة الشر.

ثانيًا: المنهج التحليلي: وذلك من خلال تحليل أقوال الملاحدة في قضية الشر، وكذلك تحليل أقوال علماء أهل السنة والجماعة في الرد على شبه الملاحدة.

ثالثًا: المنهج المقارن: وذلك من خلال المقارنة بين أقوال العلماء في الرد على هذه الشبهة.

رابعًا: المنهج النقدي: وذلك من خلال نقد الشبهة وإبطالها وتفنيدها بموضوعية علمية، والتعقيب على ما يتطلب التعقيب.

خطة البحث:

قسمتُ البحثَ إلى مقدمةٍ وثلاثةِ مباحث وخاتمةٍ.

المقدمة: وتتضمن مشكلة البحث، وأهدافه، وأهميته.

وثلاثة مباحث جاءت على النحو التالي:

المبحث الأول: مفهومُ الشر وأنواعُه.

المبحث الثاني: : شبهات الملحدين حول قضية الشر.

المبحث الثالث: المنهج الأشعري في التصدي لشبه الملاحدة حول قضية الشر.

خاتمة: وتتضمن أبرز ما توصلت إليه من نتائج.

ثمَّ ذكرتُ ثبتًا بأهم مصادر البحث ومراجعه، ثمَّ فهرسًا لموضوعات البحث.

والله- تعالى- أسأل أن يجعله خالصًا لوجهه الكريم.

المبحث الأول

مفهوم الشر وأنواعه

التمهيد:

تُعدّ مسألة وجود الشر في العالم من أعقد القضايا الفلسفية والكلامية التي واجهت المفكرين والفلاسفة عبر العصور المختلفة، فهي واحدةٌ من أقدم المسائل التي طرحها العقلُ البشريُّ منذ أن بدأ بالتمييز بين الخير والشر[١].

لقد شغلت هذه القضيةُ أذهانَ الفلاسفة والمتكلمين منذ العصور القديمة، وما زالت تشكلُ موضوعًا للجدل والنقاش في العصر الحديث.

وتكمن أهمية هذه المسألة في ارتباطها المباشر بمسألة الإيمان بالله وصفاته، وما يترتب على ذلك من تساؤلات حول العدل الإلهي والحكمة من وجود الشر في العالم.

لذا: فإننا سنتناول في هذا المبحث: مفهومَ الشرِّ وأنواعَه، وفيما يلي بيانُ ذلك:

أولًا: مفهوم الــشـر لغة واصطلاحًا:

إذا رجعنا إلى معاجم اللغة العربية، نجد أنَّ مفهومَ " الشر" يرتبط بكل ما هو سيء أو فاسد من الأقوال والأفعال، ويقابله ويعارضه الخير. كما قد يُستخدم للإشارة إلى من يعيب الآخرين بما يكرهون، أو لإلحاق الأذى والضرر بهم، أو حتى للإشارة إلى نقص أي شيء عن كماله.

وفيما يلي بعض التوضيحات لهذه المعاني:

يذكر ابن منظور في "لسان العرب" أنَّ "الشر" هو ضد "الخير" وجمعه

---

[١] **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**" عباس العقاد، ص ٧، نهضة مصر، ط٤، ٢٠٠٥م.

"شرور"، مستشهدًا بحديث "وَالْخَيْرُ كُلُّهُ فِي يَدَيْكَ. وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ"[١]، موضحًا أنَّ المقصودَ بهذا الحديث ليس نفيُ شيء من قدرة الله، بل هو دعوة لاستخدام الأدب في الثناء على الله تعالى، وأن يُضاف إليه محاسن الأشياء دون مساوئها [٢].

أمَّا في "معجم مقاييس اللغة" لابن فارس، فبيَّن أنَّ أصلَ كلمة "شر" هو الشين والراء، وهذان الحرفان يشيران إلى الانتشار والتطاير، ولذلك يُطلَق "الشر" على خلاف "الخير"، ويقال "رجل شرير" أي صاحب الشر، لانتشاره وكثرته [٣].

وفي "المعجم الوسيط" نجد أنَّ "شر" فلانٌ شرًا وشَرة، أي مال إلى الشر وتعود عليه، وفلانًا شَرَّ يعني عابه وألحق به الشر. كما يُعرَّف "الشر" بأنَّه السوء والفساد، وجمعه "شرور". ويُقال: "رجل شر" أي ذو شر، وجمعه "أشرار" أو "شرار"، كما يمكن القول "هو شر الناس" أي أسوأهم[٤].

وفي "المفردات في غريب القرآن" ورد أنَّ "الشر" ضد "الخير"، حيث يُرَغَّب في الخير ويُحث عليه، بينما يُرَغَّب عن الشر ويُنَفَّر منه [٥].

---

[١] أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، في كتاب "صلاة المسافرين وقصرها"، باب "الدعاء في صلاة الليل وقيامه"، حديث رقم ٧٧١ (٥٣٤/١). تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة الحلبي، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.

[٢] يراجع:" **لسان العرب** لابن منظور" (٤٠٠/٤)- مادة" شرر"- دار صادر- بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ.

[٣] يراجع:" **معجم مقاييس اللغة** لابن فارس (١٨٠/٣)- مادة" شر" - تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

[٤] " يراجع:" **المعجم الوسيط**" مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ص٤٧٨- مادة " شر"- الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ- ١٩٧٢م.

[٥] " **المفردات في غريب القرآن**" للأصفهاني، ص٣٠١، دار القلم، ط١، ١٤١٢هـ.

أمَّا في "المصباح المنير"، فقد عُرِّف "الشر" بأنَّه السوء والفساد والظلم، وجمعه "شرور" كما تمَّ تفسير حديث النبي صلى الله عليه وسلم "وَالْخَيْرُ كُلُّهُ فِي يَدَيْكَ. وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ" بتأكيد أنَّ الله تعالى منزَّه عن الظلم والفساد، وأنَّ أفعالَه صادرة عن حكمة بالغة، ولا يوجد في ملكه فساد أو ظلم [١].

والتحقيق اللغوي يشير إلى أنَّ "الشر" هو ما يقابل الخير، حيث يُعبر عن الأشياء التي لا يتم اختيارها ولا ترجح، بينما الخير هو ما يُختار ويُنتخب لأنَّه ذو فائدة ومصلحة.

وبالتالي، يمكن القول بأنَّ الخير هو ما يعود بالنفع والصلاح، بينما الشر هو ما يؤدي إلى الضرر والفساد. مع ذلك، قد يكون الشيء الذي يحتوي على ضرر، مثل الدواء، ليس بالضرورة شرًا، أو قد يكون الشيء فيه فساد ولكن لا يُعتبر شرًا، مثل المريض. فالأمر يعتمد على تأثير الشيء ونتائجه بالنسبة للفاعل [٢].

بناءً على ما سبق، يمكن استنباط أنَّ الحكمَ على الشيء بأنَّه خيرٌ أو شرٌ يعتمد على تأثيره ونتائجه؛ فكل شيء يعود بالنفع والفائدة يُسمَّى خيرًا، بينما كل ما يؤدي إلى الفساد والضرر يُسمَّى شرًا في الحال والمآل لأنّه قد يسبب ضررًا في الحال ويحمل خيرًا كبيرًا في المآل.

أمّا في الاصطلاح فقد تعددت التعريفات الاصطلاحية للشر تبعًا لاختلاف الفلاسفة والمتكلمين والمذاهب التي ينتمون إليها. ورغم هذا التنوع، فإنَّ معظمَ التعريفات التي تمّ تعريف الشر بها تتفق في كونه يُعرَّف بالضد[٣]، كما سنلاحظ في ما يلي:

---

[١] " **المصباح المنير**" للفيومي، (٣٠٩/١)، باب(شرر)، المكتبة العلمية، بدون تاريخ.

[٢] " **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**" حسن المصطفوي (٣٦/٦)، مجموعة معارف إسلامي، بدون تاريخ.

[٣٣] يراجع:" **المشكلة الخلقية**" د. زكريا إبراهيم، ص ١٨٧، مكتبة مصر، بدون تاريخ.

ومن بين هذه التعريفات:

١/ **عرفه الجرجاني في" التعريفات " بأنَّه:** "عدم ملائمة الشيء للطبع[١].

يمكن ملاحظة أنَّ هذا التعريفَ يعتمد على المعنى الإنساني الذاتي بدلاً من المعنى الفلسفي، إذ أنَّ مسألة الملائمة وعدمها تخضع للطبيعة الإنسانية. فما يعتبره شخص ما ملائمًا قد لا يكون كذلك بالنسبة لشخص آخر، رغم أنَّ الشيءَ ذاتَه يبقى واحدًا وبالتالي، فإنَّ المعيارَ الذي يُستند إليه في هذا التعريف لا يعبر عن عمومية فلسفية[٢].

٢/ **وقد ورد تعريفه أيضًا بأنَّه:**" كل ما هو موضوع استقباح أو ذمّ أو لوم، كل ما يكون وكأنَّ للإرادة الحق في معارضته شرعيًا وتعديله إذا أمكن[٣].

أرى أنَّ هذا التعريفَ يعتمد في تفسير الشر على أساسٍ أخلاقيٍ يرتكز على العَلاقة بين الشر والفعل.

٣/ **يُعرِّف الغزاليُّ** " الشرَّ" بأنَّه: فقدانُ نظامٍ في ملك الله، ووضعُ الشيء في غير موضعه، وتقديرُ الشيء في غير وقته ومحله[٤].

يرتبط هذا التعريف بمسألة العدل الإلهي، حيث أشار حجةُ الإسلام الإمامُ الغزاليُّ إلى أنَّ كلَّ ما يحدث في هذا الكون، سواء كان خيرًا أو شرًا، يحدث

---

[١] " **التعريفات**" للجرجاني، ص١٢٧، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.

[٢] " يراجع:" بحث بعنوان: **إشكالية الشر والثيوديسيا عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب**" ص١١١٢ د. رشا محمود رجب، مجلة كلية الآداب، العدد ٣١، ٢٠١٧م.

[٣] "**موسوعة لالاند الفلسفية** " (٧٦٤/٣) ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

[٤] يراجع:" **الاقتصاد في الاعتقاد**" للغزالي، ص ٤٤٩، دار البصائر، ط١، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.

بإرادة الله. وأوضح أنَّ ما نراه شرًا قد يحتوي على حكمة لا نستطيع فهمها أو إدراكها بالكامل.

وعرفه أيضًا بتعريفٍ أكثر شمولًا بأنَّه: عبارة عن النقص والحرمان والخروج عن الكمال[1].

وعرفه أيضًا بأنَّه لفظ يتقابل مع لفظ الخير، فإذا كان الخير معناه: أن يكون الشيء موجودًا أو يُوجد معه كماله، فإنَّ الشرَّ في مقابلته يعني عدمُ الشيء أو عدمُ كماله[2].

٤/ **عرفه القاضي عبد الجبار بأنَّه:** الضرر القبيح، ويتعالى الله عن فعله.

عند التأمل في هذا التعريف، نلاحظ أنَّ القاضي عبد الجبار قد حصر مفهومَ الشر بعيدًا عن مصطلحي الحسن والقبح، بخلاف متقدمي المعتزلة الذين عبروا عن الخير والشر باستخدام هذين المصطلحين. ذلك أنَّ الخيرَ والشرَ عندهم يُعتبران صفات نسبية عرضية تتعلق بالأشياء نفسها[3].

٥/ **وعرفه ابن سينا** بقوله:" الشر: لا ذات له، فهو إمّا عدمُ جوهرٍ أو عدمُ صلاحِ حال الجوهر[4].

---

[1] يراجع:" **إحياء علوم الدين**" للإمام الغزالي(٤/٢٥٨-٢٥٩)، دار المعرفة – بيروت، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

[2] يراجع:" **مقاصد الفلاسفة" للغزالي**، ص١٦٠، تحقيق: محمود بيجو، مطبعة الصباح، ط١، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.

[3] يراجع:" **قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام**" د. محمد السيد الجليند، ص٨٠، دار قباء، ٢٠١٠م، ويراجع: بحث بعنوان: **إشكالية الشر والثيوديسيا عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب**" ص١١١٢ د. رشا محمود رجب، مجلة كلية الآداب، العدد ٣١، ٢٠١٧م.

[4] يراجع: "**النجاة** "لابن سينا قسم الإلهيات ص ٢٢٩.طبعة الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٥٧هـ، ١٩٣٨م

ومعنى "لا ذات له" هو أنَّه ليس له وجودٌ مستقلٌ أو محسوسٌ بذاته، بل يظهر من خلال الكائنات الأخرى. هو تابع لما هو موجود، ولا يمكن أن يوجد إلا في مكان معين أو في كائن يظهر من خلاله.

مثال على ذلك هو العمى، الذي ليس له وجود مستقل، بل يظهر من خلال العين.

أما "إما عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر" فيعني النقص أو الحرمان من كمال معين في جوهر ما[1].

فالشرُ بالذات. هو العدم، ولا كلُ عدمٍ، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكماليات الثابتة لنوعه وطبيعته.

ومعنى هذا الكلام السابق:

أنَّ الشرَّ يطلق: على أمورٍ عدميةٍ من حيث هي غير مؤثرة، كفقدان كمال شيء ما من شأنه أن يكون له، مثل: الموت، والفقر، والجهل.

وعلى أمورٍ وجوديةٍ كذلك، كوجود ما يقتضى منع المتوجه إلى كماله، عن الوصول إليه، مثل: البرد المفسد للثمار، والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالأفعال المذمومة: مثل الظلم، والزنا، وكالأخلاق الرذيلة: مثل الجبن، والبخل، والآلام ، والغموم وغير ذلك[2].

بذلك، نجد أنَّ ابن سينا في هذا التعريف ربط بين الخير والوجود، وبين العدم

---

[1] يراجع:" **الخير والشر في الفلسفة الإسلامية**" د.منى أحمد أبو زيد، ص١٤، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.١٩٩١م.

[2] يراجع:" شرح نصير الدين الطوسي على كتاب " **الإشارات والتنبيهات**" لابن سينا، القسم الثالث: الإلهيات، تحقيق: د. سليمان دنيا، ص ٣٠٠-٣٠١-٣٠٢، مؤسسة النعمان للطباعة، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

والشر. كما أنَّه في كتابه "الإشارات والتنبيهات" ربط الخير باللذة والشر بالألم[١].

ومن خلال التعريفات السابقة، يتبين أنَّ الشرَّ قد يكون إمَّا عدمًا محضًا، أو عدمًا في صفةٍ من صفات الكمال التي كان من المفترض أن توجد، أو وجودًا مؤذيًا لبعض الجزئيات.

ثانيًا: أنـــــواع الشــــــر:

لاقت دراسةُ أنواع الشرور اهتمامًا بالغًا في الفكر الإنساني عبر العصور، إذْ يتجلى الشرُّ في صورٍ متنوعةٍ وأشكال متعددةٍ، لا يمكن حصرها في نمطٍ واحدٍ أو صورةٍ محددة، وتكمن صعوبة فهم الشر في تشابك أبعاده النفسية والاجتماعية والأخلاقية، الأمر الذي يجعل تفسيره وإدراكه متباينًا بين الأفراد والمجتمعات، فما قد يراه مجتمعٌ شرًا محضًا قد يعتبره آخر أمرًا مقبولًا، وما يَعده فردٌ من أعظم الشرور، قد يراه غيره أقلَّ خطرًا وضررًا، وفيما يلي بيانُ ذلك:

أنواع الشرور

الشر الفلسفي الميتافيزيقي

الشر هنا يتعلق بالموجودات من حيث نقصها وعدم اكتمالها، فيُقال إنَّه شرٌ نتيجة نقصان كل شيء عن كماله وفقدانه لما هو من شأنه أن يكون له. كما قد يُطلق على ما يحبس الكمال عن مستحقه، سواء كان ذلك بالذات أو بالعرض. أما الشر المطلق، فهو العدم المطلق.

الشر الطبيعي: يُقصد به كل نوع من النقص، مثل الضعف، والتشويه، والمرض، والآلام، وما شابه ذلك.

الشر الأخلاقي: يُقصد به الأفعال المذمومة، و الرذائل، والخطايا[٢].

---

[١] يراجع:" **الإشارات والتنبيهات**" لابن سينا شرح نصير الدين الطوسي القسم الرابع ص١١-١٢، مؤسسة النعمان،١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

[٢] **المعجم الفلسفي**، جميل صليبا، ج١، ص ٦٩٦، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.

بذلك، يمكن أن نقول: إنَّ الشرَّ يمكن تقسيمه إلى ثلاثة أنواع:

الشر الميتافزيقي: ويعني النقص المجرد.

الشر الطبيعي: ويتعلق بالعذاب والمعاناة.

الشر الأخلاقي: ويختص بالخطيئة والأفعال السيئة[1].

إذا أردنا التعليق على هذه الأنواع من الشر– من خلال التعريفات السابقة – يمكننا القول إنَّ كلَّ نوع منها يرتبط بجانب مختلف من واقعنا الذي نعيش فيه. فالنوع الأول: يتعلق بالنقص العام في المخلوقات، حيث يواجه المخلوقات نقص في اكتمالها أو فقدانها لما كان من المفترض أن يكون لها.

أما النوع الثاني: فهو يرتبط بالواقع الذي نعيشه، وما يشعر به البعض من معاناة وآلام.

وأخيرًا، النوع الثالث: يتعلق بالأفعال الإنسانية والممارسات الأخلاقية داخل المجتمعات، وما يطرأ عليها من انحرافات وأمراض معنوية. هذا النوع من الشر ناتج عن اختيارات البشر التي تتناقض مع القيم الأخلاقية السليمة.

من خلال هذه الأنواع، نلاحظ أنَّ الشرَّ ليس مجرد ظاهرة واحدة، بل يتخذ أشكالًا متعددة، تتراوح بين الفلسفية والطبيعية والأخلاقية، ممَّا يدل على أنَّ قضيةَ الشرِّ قضيةٌ معقدةٌ ترتبط بكل جوانب الحياة البشرية.

أمَّا عن سبب تسمية كل نوع بأنَّه ميتافزيقي أو فيزيقي أو أخلاقي فيعود إلى ما يأتي[2]:

---

[1] **موسوعة لالاند الفلسفية** (٧٦٤/٣) ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

[2] يراجع:" **تعليق** أستاذنا الدكتور عبد الحليم محمود على كتاب" **المشكلة الأخلاقية والفلسفية**" لأندريه كريسون ص ١٦٨، مطبعة دار الشعب، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

١: **ميتافيزيقي:** نسبةً إلى أنَّه صادرٌ عن قوةٍ تتجاوز الطبيعة (ما فوق الطبيعة) كالذي وُلِد بنقص في خلقه سواء في عينيه أو جسده، فإنَّ الشرَّ الذي أصابه ليس ناتجًا عن إرادة شخص آخر أو سبب طبيعي، بل هو نتيجة لقوى ميتافيزيقية.

٢: **فيزيقي:** نسبةً إلى العالَم الطبيعي، مثل الألم الناتج عن القتل، المرض، الجروح، الضرب، الإهانات، وغيرها من الأذى الجسدي.

٣. **أخلاقي:** نسبةً إلى الأفعال الناتجة عن عدم مراعاة قوانين السلوك والأخلاق.

المبحث الثاني

شبهات الملحدين حول قضية الشر

التمهيد:

يزعم الملحدون أنَّ وجود الشر في العالم يُعد دليلًا على عدم وجود الإله، إذْ أنَّه لو كان موجودًا ما سمح للشر أن ينتشر في العالم هذا الانتشار الذي نراه.

ويُوردون سؤالًا على وجه الاعتراض مفاده: كيف يمكن لإلهٍ يتصف بالرحمةِ والقدرةِ والعدلِ أن يسمحَ بوجود الشر في العالمِ؟

وهذا السؤال يهدُفُ إلى إثبات التناقض بين وجود إلهٍ رحيمٍ كاملِ القدرة وبين وجود الشر في العالم.

وفي هذا المبحث نحاول أن نقدم عرضًا لبعض الشبهات التي يثيرها الملحدون والتي تدل في زعمهم على التناقض بين وجود الشر وبين وجود الله، والتي تدل أيضًا على التناقض بين وجود الشر والحكمة الإلهية، وفيما يلي بيانُ ذلك من خلال محورين أساسيين:

المحور الأول: قضية الشرعند الملاحدة وأثرها على نفي وجود الله:

إنَّ السبيلَ الصحيحَ إلى إثبات وجود الله هي العنايةُ الإلهيةُ التي نراها في الكون من خلال جماله واتساقه والتي تتوافق مع حياة الإنسان، وهذا ما أثبته العلم الحديث، حيث ذهب العلمُ أنَّ الخلقَ المُحكمَ الذي خُلق لغايةٍ ويحقق هذه الغايةَ المحددةَ لا يمكن بحالٍ من الأحوال أن يَصْدُر إلا عن حكيمٍ عالمٍ بما خلق[1].

لم ينظر الملحدون إلى هذه العناية التي أودعها الله في الكون – وهذا هو الأصل الذي يجب أن يُنظر إليه ويُبنى عليه الدليل – لكنهم نظروا إلى جزئيٍ

[1] يراجع:" **مناهج الأدلة في عقائد الملة**" لابن رشد، ص٢٥، تقديم: دكتور محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، ط٢، بدون تاريخ.

وفرعيٍ ناتج عن الأصل ألا وهي الشرور العرضية التي نراها في الكون متجاهلين النظام والدقة اللتين بُني عليهما هذا الكون، وبنوا عليه نتيجة مفادها: عدمُ وجود الله.

نفهم ممَّا سبق: أنَّ المنطلق الذي انطلق منه الملحدون هو وجود الشر في العالم، والنتيجة التي أرادوا أن يتوصلوا إليها هي نفيُ وجود الله.

والعَلاقة بين وجود الشر في العالم وبين وجود الله في نظر الملحدين علاقةٌ قائمةٌ على التناقض، فما دام الشرُّ موجودًا فالإله ليس بموجودٍ.

وقد توصلوا إلى هذه النتيجة من خلال سؤال يربط بين المقدمة والنتيجة ألا وهو: إذا كان الله موجودًا وهو كامل القدرة والرحمة والعدل، فلماذا يسمح بوجود الشر في العالم ؟

بل قالوا إنَّ وجودَ الشرِّ في العالم على أقل تقديرٍ إن لم يدل على نفي وجود الله، فهو يُوصلنا في النهاية إلى نفي وجود القدرة والحكمة الإلهيتين.

وفي هذا المبحث – حتى لا نصادر على الموضوع – نكتفي بعرض الشبهة دون مناقشتِها أو بيانِ ما فيها من مغالطات، بل نريد في هذا المبحث أن نعرض تصور الملحدين لقضية الشر ودلالتها على عدم وجود الله عندهم كما أوردوها، وفيما يلي بيانُ ذلك:

شبه الملحدين على التناقض بين وجود الشر في العالم وبين وجود الله:

إنَّ وجودَ الشرِّ في العالم يعتبر من أهم الشبهات التي يستدل بها الملاحدة على نفي وجود الله، ويذكروا أنَّها سبب إلحادهم، وتُعرف هذه المشكلةُ فلسفياً باسم "مشكلة الشر"

ويتساءل الملحد قائلًا: سلمنا لكم بوجود إله في هذا العالم الذي نعيش فيه، وهذا الإله من صفاته أنَّه رحيمٌ بالبشر، وبالتالي: فلماذا يسمح بوجود الشر والمعاناة في العالم؟ ورحمته تقتضي أن يمنع هذا الشر من الوجود.

ومن صفاته أيضًا أنَّه عليم، وبالتالي: فلماذا يسمح بوجود الشر والمعاناة في العالم؟ وعلمه يقتضي أن يمنع هذا الشرَّ من الوجود.

ومن صفاته أيضا أنَّه قدير، وبالتالي: فلماذا يسمح بوجود الشر والمعاناة في العالم؟ وقدرته تقتضي أن يمنع هذا الشرَّ من الوجود.

وملخص هذه الشبهة:

لو كان الله صالحاً، لرغب في أن يُسعد مخلوقاته التي خلقها ولجعلهم في قمة السعادة، ولو كان كاملَ القدرةِ لكان من السهل أن يغيرَّ أحوال المخلوقات إلى الأفضل والأسعد ولم يترِكْهم يعانون من شدةِ الألم والمعاناة دون أن يشملَهم برحمته.

ولو كان كاملَ العلم لكان قادرًا على منع الشرور والآلام التي تصيب المخلوقات.

وما دامت المخلوقات محاطةً بالزلازل والبراكين، والأوبئة والأمراض، فإنَّ هذا يعني أنَّ الخالقَ يفتقر إمَّا إلى الصلاح أو إلى القدرة، أو إلى كليهما معاً.

هذه هي مشكلة الألم، في أبسط صورها[1].

فمشكلةُ وجود الشرّ في العالم هي أهمّ مشكلة نفسية وفلسفية طرحها الإلحادُ قديمًا وحديثًا، وفي العصر الحالي.

أمَّا قديمًا: فقد وضع أساسها الفيلسوف اليوناني أبيقور[2](٢٧٠-٣٤١)

---

[1] يراجع:" **الله الإنسان الألم** س إيس لويس ص ٢٩، ترجمة. هدى بهيج، الناشر: د. سامي فوزي، ط١، ٢٠١٤م.

[2] إنَّ أبيقور لم يكن ملحدًا، ولم ينكر وجود الله، والذي ألصق به هذه المقولة – التي اتخذ منها الملحدون حجة للإلحاد – هو اللاهوتي المسيحي لاكتانتيوس الذي كان عدواً لدودا للأبيقوريين ويرى أنَّ أبيقور ملحدًا.

وقيل: إنَّها ظهرت للمرة الأولى فى أعمال الكاتب الشكاك سكستوس إمبيريكوس.

أمَّا أبيقور فقد وضع البذرة لمشكلة الشر التي استند إليها الملحدون، حيث ذهب إلى أنَّ دراسةَ الطبيعة وخواصَ الأجسام ومظاهرَ الكون وتتبعَ التاريخ البشرى لا تنتهي بنا – في رأيه – إلى الآلهة كعلة لوجودنا، بل لا تدلنا على أنَّ لهم أية صلة بنا[1].

زدْ على ذلك: أنَّه ذهب صراحةً إلى القول بأنَّ العنايةَ الإلهيةَ وهمٌ من الأوهام، واستدلَّ على ذلك: بوجود الشر في العالم، قائلا: لو كانت العنايةُ الربانيةُ موجودةً في عَالَمِنا الذي نعيش فيه ما تركتنا وسط هذا الكم الهائل من الشرِّ الذي نراه في العالم، وأخذ يتساءل: أين العنايةُ الربانيةُ في عالمٍ مليء بالشرور.

ويُلخِصُ لاكتانس Lactance (٢٤٠-٣٢٠ هذا الاستدلالَّ الأبيقوريَّ كما يلي : إمَّا أن الإلهَ يريد القضاء على الشر ولكنه لا يستطيع؛ أو أنَّه يستطيع ذلك ولكنه لا يريد؛ أو أنَّه لا يريد ذلك ولا يستطيع؛ أو أنَّه يريد ذلك ويستطيع.

بينما يرى البعض أنَّ هذه الشبهةَ ربما يكون قد صاغها أحد الكتاب الشكاكين الأوائل، وربما يكون ذلك الكاتب هو كارنياديس.

وهناك رأي ثالث يقول: إنَّه لا عَلاقة لها بأى مصدر ديني أو بإبيقوروس أو بأي أحد من أتباعه، بل إنَّها ترجع إلى مصدر مضاد للمذهب الأبيقوري.

يراجع: بحث بعنوان:" **تهافت الإلحاد القائم على مشكلة وجود الشر في العالم**" د. غيضان السيد علي، ص٩٣، مجلة العقيدة، العدد٢٦، ٢٠٢٣م، " مقدمة كتاب لوكريتيوس في طبيعة الأشياء،" ص ٦٧، ترجمة.علي عبد التواب علي، صلاح رمضان السيد، وآخرون، مراجعة وتقديم.عبد المعطي أحمد شعراوي، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٨م.

[1] يراجع:" **الفلسفة الإغريقية** د. محمد غلاب ج٢ ص ٢٠١، القاهرة، ط١، ١٩٣٨م.

فإن كان يريد ذلك ولا يستطيع فهو عاجز وهذا لا يناسب الإله، وإن كان يستطيع ذلك ولا يريد فهو إلهٌ حسودٌ وهذا أيضًا لا يناسبه؛ وإن كان لا يريد ذلك ولا يستطيع فهو في نفس الوقت حسودٌ وعاجزٌ وعليه فهو ليس إلها، فمن أين إذن يأتي الشر؟ أو لماذا لا يقضي الإله عليه ؟!). وكان أشهر من نسب هذه الشبهة إلى أبيقور هو الفيلسوف الاسكتلندي الشهير ديفيد هيوم David Hume (١١٧١١-١٧٧٦م عندما أورد هذه الحجة في كتابه "محاورات في الدين الطبيعي" على لسان أبيقور، قائلًا :" إنَّ أسئلة أبيقور القديمة لا تزال بلا أجوبة: هل الإله يريد القضاء على الشر ولكنه لا يستطيع فهو إذن عاجز، أم أنَّه يستطيع ولكنه لا يريد فهو إذن حقود؟ أم أنَّه قادرٌ ويريد معا ؟ فمن أين يأتي الشر إذن؟"[١].

ولا يعني ذلك أنَّ الأبيقوريين ينكرون وجود الآلهة، بل إنَّهم يعترفوا بوجودهم، ودليلُ وجودِهم: تلك الفكرةُ التي لم تخطر لصاحبها إلا عن طريق إحساس حقيقي بوساطة الحاسة الداخلية ولو في حالة النوم، ولا يمكن أن تتصل الحاسة إلا بما هو موجود فعلا وإن لم تعترف الحواس الخارجية بوجوده، مما يؤكد على أنَّ الآلهة موجودةٌ بالفعل[٢].

وبالرغم من وجودهم إلا أنَّهم ليس لهم دخلٌ بالعالم الذي نعيشه، وليست مسؤولة عمَّا يحدث بالعالم من شر يقع فيه، وهذا سرُ إنكارهم للعناية الإلهية، فالآلهة عند أبيقور يعيشون في عوالمهم الخاصة سعداء وهم أحياء خالدون لا ينالها الفناء، فهم لا يكدر صفوهم أي هم يتعلق ببني البشر؛ فهم بعيدون عن شؤوننا متجردين عنها تمام التجرد، وطبيعتهم التي هي منزهة عن كل ألم

---

[١] يُراجع: بحث بعنوان: **تهافت الإلحاد القائم على مشكلة وجود الشر في العالم مقاربة نقدية**، د. غيضان السيد علي، ص ٩٤، مجلة العقيدة، العدد السادس والعشرون، ٢٠٢٣م.

[٢] يُراجع: **الفلسفة الإغريقية** د. محمد غلاب ج٢ ص ٢٠١، القاهرة، ط١، ١٩٣٨م.

وبعيدة عن كل خطر وقوية بنفسها وبإمكانياتها الخاصة، لا تحتاج إطلاقا إلى مساعدتنا [١].

ممَّا سبق نفهم: أنَّه لا تناقض بين كلام أبيقور بأنَّ الآلهةَ موجودةٌ، وبين كلامه الذي يقول فيه: يجب أن ترفع الآلهة يدها عن البشر ولا تهتم بهم بدليل الشر الذي يحدث في العالم، فالمقولة الأولى ترجع إلى ذات الإله، والمقولة الثانية ترجع إلى صفاته، فهو يعترف بإله من صفاته عدم عنايته بالبشر، فأخذ الملحدُ المعاصرُ الطرفَ الثاني من آراء أبيقور واتخذها سندَ إلحاده.

الأمر الثاني الذي يجب أن نُؤكد عليه هو أنَّ قضية وجود الشر في العالم في بدايتها كانت مُنطَلَقًا وبدايةً للإلحاد المعاصر الذي يتخذها دليلًا على نفي وجود الله، بالرغم من أنَّ القضيةَ في بدايتها كانت تدور في محور صفات الإله وليس في ذاته، فهو موجودٌ لكن لا يعتني بالبشر ولا يهتم بهم بدليل أنَّه ترك الشرَّ يحيط بهم ولم يتدخل لإنقاذهم، تلك هي نظرتهم للشر وعلاقتهم بالإله.

أمَّا في العصور الوسطى والعصر الحديث: فقد وَجدت هذه الشبهةُ رواجَها، وكانت من المعضلات التي تواجه المفكرين والفلاسفة، ممَّا جعل البعض منهم يعجز عن إيجاد حل لها، ويعتبرها فوق إمكانات عقله.

شغلت قضية وجود الشر في العالم أذهان الفلاسفة والمفكرين، ومن هؤلاء التي شغلتهم هذه القضية فولتير(١٦٩٤-١٧٧٨)، وردّ على من ينكر وجود الله ردًا عقليًا في غاية البيان والإقناع، وبين أنَّ سبب إلحاد الملحدين هو الشر الموجود في العالم، وبين أدلتهم وردّ عليها.

---

[١] يُراجع: **تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي**، المدارس الفلسفية اليونانية في العصر الهللينستي، مصطفى النشار، ص ١٠٩، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.

يقول فولتير: فإنَّ الذي يجعل الملحدين ملحدين هو وجود الشر، فالذين يؤكدون وجود إله وخالق يثيب ويعاقب ، مضطرون إلى أن يقولوا بأنَّ هذا الإلهَ يعرف لماذا يفعل ما يفعل، وما هو العالم الذي خلق .. فكيف يمكنهم أن يقولوا ذلك وهم يرون في كل مكان نواقص المخلوقات، والالم الجسماني، والعذاب المعنوي، وخاصة الظلم والجرائم؟ فانَّ منظر الكون مخيفٌ، حتى يبدو أنَّ الله لم ينفخ الحياة في جميع المخلوقات إلا كي يفترس بعضها بعضا.فأين الحكمة والعدل والطيبة في هذا الكون؟

ونحن أمامَ أمرين:

الأمر الاول: إما أنّ الله كان باستطاعته أن يتحاشى الشر ولم يرد ذلك، وإمَّا أنَّه أراد أن يتحاشى الشر ولم يستطع. وفي الحالة الأولى ، هل يمكن أن نقول إنَّه طيبٌ وعادل؟

الأمر الثاني: هل يمكن القول بأنَّه قادر على كل شيء ؟ [1].

ومن خلال ما سبق: أستطيع أن أقولَ إنَّ القضية كلها قضيةُ أفعالٍ لا قضيةَ وجودٍ، بمعنى أنَّ القضيةَ تكمن في فعل الله مع مخلوقاته، هل هو رحيمٌ بهم ؟ عطوفٌ معهم؟ ولا تتعدى القضيةُ هذا الأمر، لذلك لخصتُها في مقولتي السابقة (القضية قضية صفات لا قضية وجودٍ).

أمَّا في العصر الحديث: فقد شغلت هذه المسألةُ فلاسفةً كُثُر مثل: شوبنهاور(١٧٨٨-١٨٦٠) الذي اتخذ قضية الشر منطلقا لإنكاره وجود الله فذهب إلى ما يأتي:

١: أنَّ المعرفةَ بالله ليست إلا وهمًا وأننا إذا اخترقناه فلن نجد أنفسنا في مواجهة الله بل في مواجهة الشيطان أي في مواجهة الإرادة الشريرة القادرة على

[1] يراجع: **فولتير حياته اثاره فلسفته** أندريه كريسون، ص ٦٨، ٦٩ ترجمة صباح محي الدين، منشورات عويدات، ط٢، ١٩٨٤م.

كل شيء وهي تنسج خيوطها العنكبوتية حول البشر تخنقهم وتعذبهم وتلحق الألم والأذى بهم[1].

٢: العالم كله شرٌ، وكله عذابٌ وآلامٌ وأوصابٌ، بل إنَّ وجودَنا في الحياة خطيئةٌ.

٣: إرجاعُ الوجود إلى علةٍ عاقلةٍ مدبرةٍ وهمٌ بينٌ وفي غاية السذاجة[2].

٤: الشر يحيط بالبشرية من كل صوبٍ وحدبٍ، فحياةُ الفردِ في جملتها مأساة مؤثرة تدور حول النقص. والحرمان والألم، فالشقاء لا محيص عنه ولا مفر منه، وكلُ ألمٍ يزول ليحتل غيره مكانه، فحياة الفرد عبارة عن سلسلة من الحاجات والآلام[3].

ومن خلال ما سبق: أستطيع أن أقولَ إننا أمامٍ نظرةٍ مغايرة لما سبقها من رؤى في العصور القديمة والوسطى، فتعيرت من كونها قضيةَ صفاتٍ وأفعالٍ كما كانت في الماضي إلى قضيةِ ذاتٍ ووجودٍ، فبدلَ أن كان الشرُ دليلًا على انعدام الرحمة والعطف والعدل والحكمة في الإله، أصبح دليلًا على عدم وجود الله. فنحن- بلا شك- أمامَ فلسفةٍ حاكمةٌ على غياب الإله استنادًا على وجود الشر في العالم، وأنَّ الإله لو كان موجودًا ما سمح للشرِّ أن ينتشر كانتشاره الآن.

---

[1] يراجع: **كتاب ملحدون محدثون ومعاصرون** د. رمسيس عوض، ص ١٦، ١٧ سينا للنشر الطبعة الأولى ١٩٩٨م.

[2] يراجع: **شوبنهاور**، د. عبد الرحمن بدوي، ص٣١٣،٣١٤، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٢م.

[3] يراجع: **الفرد في فلسفة شوبنهاور**، فؤاد كامل، ص٨٧، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩١م.

أمَّا في العصر الحالي[1]:

برزت أفكار وفلسفات في العصر الحالي تؤكد على أنَّ الدليلَ الجوهري لإنكار وجود الله هو وجود الشرِّ في العالم.

وقد ذهبوا إلى أنَّ وجودَ الشرِّ في العالم يمثل عقبة كؤود أمامَ الملحدين، بل وأمام الموحدين أنفسِهم.

يقول الفيلسوف الأمريكي مايكل تولي (Michael Tooley) في مناظرته لوليام لين كريغ (William Lane Craig) (٢٠١٠) إنَّ: الحجةَ المركزيةَ للإلحاد الحديث هي حجةُ الشر.

وقد وصفها الشاعر الألماني الملحد جورج بوخنز (Georg Büchner) بأنَّها ((صخرة الإلحاد))، ويلخّص الفيلسوف الأمريكي رونالد ناش الحال (Ronald Nash) بقوله: الاعتراضات على الإيمان بالله تظهر وتختفي، لكنَّ كلَّ الفلاسفةِ الذين أعرفهم يؤمنون بأنَّ أهمّ تحدٍّ جادٍّ للإيمان بالله كان في الماضي، وكائن في الحاضر، وسيبقى في المستقبل، هو مشكلة الشر.

وأيضا: صرح أنتوني فلو (Antony Flew) وهو من أهم منظري الإلحاد في العالم في النصف الثاني من القرن العشرين قبل تراجعه في بداية القرن الواحد والعشرين عن إلحاده أنَّ شبهة الشر أحد الأسباب المبكره لتحوله إلى الإلحاد[2].

---

[1] يراجع: بحث بعنوان: **إشكالية الشر عند الملاحدة المعاصرين وأثرها في نفي وجود الله**، أ.م.د. عدي نعمان ثابت، ص٢٤٠،مجلة العلوم الإسلامية، العدد: ٣١، حيث ذكر مكانة مشكلة الشر في نفي فكرة الألوهية عند الملحدين.

[2] يراجع: **مشكلة الشر ووجود الله**، د. سامي عامري، ص ١٨، ط٢، ١٤٣٧هـ، ٢٠١٦م، " كيف غيّر أشهر ملحد رأيه، أنتوني فلو، ص١٩، ترجمة: صلاح الفضلي، شبكة الفكر، ط٢، ١٤٣٨هـ.

ويزعم ريتشارد دوكنز أنَّ الذي يحول بين الإيمان هو إشكالية وجود الشر في العالم، ويرى أنَّها معضلةٌ كبرى في تاريخ البشرية تحول بين وجود الإله في العالم الذي نعيش فيه، بل يستدل بها على أنَّ الإله لا علاقةَ له بالبشر إطلاقًا.

وممَّا ذهب إليه أيضًا ما يأتي:

١: زعم أنَّ وجودَ الشرِّ خصوصا الكوارث كالزلازل وغيرها هي أمورٌ ضد احتمال وجود الإله.

٢: زعم أنَّ مشكلةَ الشرِّ هي المعارضة الأقوى للإيمان التقليدي بالله.

٣: زعم أنَّ مشكلةَ الشرِّ دليلٌ على أنَّ الإلهَ أهم من أن يحصر اهتمامه بالإنسان، أو لا مباليا بمعاناة الإنسان[١].

٤: جعل قضية الشر الموجودة في العالم دليلٌ عنده على أنَّ الإلهَ عاطلٌ عن العمل، عديمُ الفائدة ، لا يُزعج نفسه، لا يفكر في الإنسان على الإطلاق، إذ لو فكر في الإنسان ما تركه لهذه المصائب والزلازل والبراكين التي تلحقه، وبالتالي ، لو كان هناك الإله فلا يكون شريرا. تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا[٢].

٥: زعم أنَّ إسنادَ الشيء إلى الله معناه أنَّه ليس لدينا أي أمل بالمعرفة، بل زعم أنَّ وجودَ الإله في العالم سبب للجهل الموجود في العالم[٣].

من خلال ما سبق ندرك ما يأتي:

أنَّ الدليلَ الذي يعتمد عليه الملحدون هو إثبات التعارض بين وجود إله رحيم وبين وجود الشر في العالم.

---

[١] يراجع: **وهم الإله**، ريتشارد دوكنز، ص٥٣-٥٤، ايار، ٢٠٠٩.

[٢] **وهم الإله**، ص ٥٨.

[٣] المرجع السابق ص٦٥، ولمعرفة أكبر حول هذه القضية يراجع: الفصل الرابع من هذا الكتاب وهو من صفحة ٥٥- ٧٦ بعنوان لماذا الاحتمال الأكبر هو عدم وجود إله.

وهذا الدليل مجملٌ يحمل في طياته تفاصيلَ كثيرة،[1] وتتمثل في ما يأتي:

أ: الدليل المنطقي للشر: ويتمثل في التناقض بين وجود إله رحيم بالبشر، وبين وجود الشر.

ب: الدليل الاحتمالي: ويتمثل في عدم الجزم بعدم وجود الإله، ومع ذلك فإنَّ الاحتمال الأقرب للصواب هو عدم وجود إله بسبب وجود الشر.

ويتفرع عن هذا الدليل عدة مشكلات، تتمثل في ما يأتي:

١: **إشكالية الشر الأخلاقي:** وتقوم هذه الإشكالية على استحالة التوفيق بين قدرته وبين سماحه للشرِّ النابعِ من أفعال النَّاس بالوجود في العالم ؟

٢: **إشكالية الشر الطبيعي:** وتقوم هذه الإشكالية على استحالة التوفيق بين قدرته وبين سماحه للزلازل والبراكين والمجاعات بالوجود في العالم ؟

المحور الثاني: قضية الشر عند الملاحدة وأثرها على نفي وجود الحكمة الإلهية:

تقوم هذه الإشكالية على استحالة التوفيق بين وجود الإله وبين وجود الشر الذي لا حكمة من ورائه، بمعنى أننا لو افترضنا أنَّه ليس هناك تعارض بين وجود الإله الرحيم وبين وجود الشر الطبيعي أو الأخلاقي لأنَّ ورائهما حكمةً لا نقف عليها، إلا أننا نتساءل ما الحكمة من وجود الشر الذي لا يقود إلى خيرٍ يوازيه أو يزيد عليه.[2]

فكلُ هذه الأنواع من الشرور تجعل فكرةَ وجود الإله في زعم الملحدين فكرةً غيرَ مقبولةٍ، إذْ كيف يكون الله في قدرته إزالتها ومحوها من الوجود – وهو القادر الرحيم– ويسمح بوجودها.

---

[1] يراجع: **مشكلة الشر ووجود الله**، د. سامي عامري، ص ١٠٨-١٠٩.

[2] يراجع: **مشكلة الشر ووجود الله**، د. سامي عامري، ص ١٤٦.

بل إنَّ مجردَ وجود الشر في العالم يكون عائقًا للإنسان من الإيمان به، أو بالأحرى يصبح الشرُ سبيلًا للشك في وجود الله أو شكٍ في صفاته.

أيضًا مما يتمسكون به في هذا الصدد:

قولهم: سلمنا أنَّ الخالقَ قادرٌ على كل شيء، وهو صاحب القدرة الكاملة التي لا يعجزها شيء، وهو المالك للإرادة المطلقة مختار فيما يفعل، لكن لنا أن نتساءل هل يقدر على دفع الشر عن العالم لكنه لا يريد ذلك؟ ولو قلنا: نعم، إذن هو مكروه.

ولنا أن نتساءل أيضًا: هل يريد منع الشر لكنه لا يقدر؟ لو قلنا: نعم، إذن هو عاجز.

ولو أجبنا وقلنا: إنَّه قادر ويريد معًا: إذن هو شرير[1].

وممَّا يتمسكون به أيضًا: سلمنا لكم أنَّه أراد الشرَّ لحكمةٍ ما، وأنَّ الشرَّ يكمن فيه الخير، فالشرُ يكون من ورائه خيرٌ كبير، لكنْ لنا أن نتساءل هل الخالق لا يقدر على توصيل الخير إلا عن طريق الوقوع في الشرِّ، فلو أجبنا بنعم، سيصبح الخالقُ عاجزًا، لأنَّ القادرَ يستطيع إيصال الخير دون واسطة الشر، فلا يحتاج إلى الشرِّ كي يُوصل الخير.

فالخالق المتصف بالقدرة بإمكانه أن يوصل الخيرَ مباشرةً دون واسطة الشر[1].

---

[1] يراجع: بحث بعنوان: **إشكالية الشر عند الملاحدة المعاصرين وأثرها في نفي وجود الله،** أ.م.د. عدي نعمان ثابت، ص٢٤٠،مجلة العلوم الإسلامية، العدد: ٣١، حيث ذكر مكانة مشكلة الشر في نفي فكرة الألوهية عند الملحدين.

وهذ الكلام السابق نرد عليه إجمالًا فنقول:

أولا: مذهبنا أنَّ الله تعالى قادرٌ مختارٌ وفعلُه ليس معللًا بعلةٍ وبما أنَّ فعلَه عندنا ليس معللًا بعلةٍ فلا يُسأل عن أفعاله بِلِمَ.

زدْ على ذلك: أنَّ الله تعالى حرٌ مختارٌ فلا يقال لم فعل ولم لم يفعل فإنَّ هذا يقتضي أنَّ ثمة أحدٌ فوقه يحاكمة ويحاسبه تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

ثانياً: قولكم:(لو أنَّه كان قادرًا على دفع الشر لكنه لا يريد دفعه إذن هو شرير)

نقول: نعم هو قادر على دفع الشر ولا يريد دفعه ولكن قولكم: (إذن هو شرير) قولٌ باطلٌ لأنَّه لا يلزم من عدم إرادة دفع الشر أن يكون شريرًا وإنَّما يكون كذلك إذا قلنا: إنه لا يريد دفعه لأنَّه راضٍ به محبٌ له قاصدٌ خلقه لأجل التلذذ بذلك والباري تعالى منزه عن اللذة والألم وله أن يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد.

ثالثًا: قولكم :(سلمنا لكم أنَّه أراد الشر لحكمةٍ ما...الخ) فيقال: نختار أنَّ الباري تعالى قادر على توصيل الخير مباشرةً دون واسطة الشر.

فإن قيل: فعدم فعله ذلك بخل منه أو عجز.

فالجواب: أنَّا قد بينا أنَّه حرٌ مختارٌ لا يُسأل عما يفعل لأنَّ حقيقةَ السؤالِ عن أفعاله بلم فعل ولم لم يفعل فيه جعل الباري تعالى معلولًا بالعلة فلا يكون واجب الوجود.

ولا سلمنا جواز تعليل أفعاله فنقول: إنَّه إنَّما يفعل ذلك لحكمة أرادها وقولكم مريد الشر شرير قولٌ باطل لأنَّه يفهم منه أنَّ مريدَ الشيء متصفٌ بذلك الشيء فمريد الشر لا يلزم منه كونه متصفًا بكونه شريرًا لأنَّه لا يلزم من إرادة الفاعل

---

[1] **إشكالية الشر عند الملاحدة المعاصرين**، ص٢٤٠ ، العدد: ٣١.

لشيء اتصافه بذلك الشيء ألا ترى أنَّ الباري تعالى مريدٌ لحركة الجسم ولا يلزم أن يكون متحركًا لإرادته الحركة كذلك نقول: الباري تعالى قادر مريد للشرور الواقعة في العالم ولا يلزم منه كونه شريرًا.

وفي ختام هذا المبحث أود أن أذكر بعض الملاحظات تعقيبًا على هذه الشبه التي أوردها الملحدون كدليلٍ على نفي وجود الله:

أولًا: نَظْرَةُ الملاحدة إلى الشر الموجود في العالم نظرةٌ بشريةٌ محدودةٌ، هذه النظرةُ في جملتها نظرةٌ ضيقةٌ إلى أبعد الحدود، ومن خصائصها: النظر للأمور بسطحيةٍ دون التعمق في الأسباب العميقة لها.

ثانيًا: النظر إلى الشر منفردًا، والحكم عليه بمفرده، دون النظر إلى ما يحيط به من مخلوقات وعوامل تؤثر فيه، ممَّا يؤدي إلى عدم الرؤية الكاملة له والنظر إليه من زاوية واحدة.

ثالثًا: عدم التفرقة بين أنواع الشرور، والخلط بين الشر الذي يحدث نتيجة طبيعية للأسباب التي وضعها الله في الكون، وبين الشر الذي قد يكون ناتجًا عن اختيارات بشرية سيئة.

رابعًا: النظرُ إلى كلِّ ألمٍ يحدث في الكون والحكم عليه بأنَّه شرٌ ودليلٌ على نفي وجود الله.

خامسًا: عزل الشر عن الإرادة الحرة التي خلقها الله في الإنسان والتي ينبغي أن تكون طرفًا في القضية، إذْ أنَّ هناك علاقةٌ بين ما يحدث في الكون وبين سوء الاستخدام لهذه الإرادة.

سادسًا: النظر على أنَّ الشرَّ الموجود في العالم هو الشر الكامل أو المطلق أو نهاية الشر، والأمر بخلاف ذلك: إذْ أنَّ الشرَّ الموجود في العالم هو في نهايته أقل من الشر الكامل.

سابعًا: اعتبار الشر قضية فلسفية محيرة دون ربطها بالنظام الأخلاقي الذي يحدده الإله.

ثامنًا: الخلطُ بين قضية وجود الشيء وبين وجود صفاته، فالاستدلال على وجود لله غير الاستدلال على صفاته، وأرى أنَّ هذه الشبهات موجهةٌ إلى صفات الله وليس وجوده.

تاسعًا: معظم الحجج الإلحادية التي استدلَّ بها الملحدون قائمة على العاطفة وليس على البرهان العقلي، فنلاحظ في شبهاتهم التي ذكروها استخدام أسلوب التأثير العاطفي للتشكيك في وجود الله، وذلك من خلال كلمات تدل على ذلك، كقولهم:" أين رحمة الله"، أو قولهم:" كيف يسمح الله بهذه المعاناة " ويهدفون بذلك إلى إثارة الشك في قلوب المؤمنين[١]، لذلك من الضروري أن ننتقل إلى المبحث التالي، حيث نستعرض فيه ردود الأشاعرة على هذه الشبهة.

---

[١] يراجع:" **التحديات العقدية على شبكات مواقع التواصل الاجتماعي وسبل المواجهة** " د. عبد العليم محمود عبد النعيم، ص ١٣٩، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بسوهاج– العدد ٢٨– ديسمبر ٢٠٢٢م.

المبحث الثالث

المنهج الأشعري في التصدي
لشبه الملاحدة حول قضية الشر

التمهيد:

تُعد المدرسة الأشعرية مدرسة كلامية رائدة في التصدي للشبهات والأباطيل التي تتعرض لها العقيدة الإسلامية من قبل أعدائها.

ومن الشبهات التي أثارها الملاحدة قديما وحديثًا كما وضحنا ذلك في المبحث السابق شبهة وجود الشر في العالم وكونه دليلًا على إنكار وجود الله.

وقد قدَّم السادةُ الأشاعرةُ منهجًا متكاملًا في معالجة مشكلة الشر، وتستند هذه المعالجةُ إلى مجموعةٍ من الأسس الكلامية التي تشكل إطارًا نظريًا متماسكًا.

ولو نظرنا إلى السادة الأشاعرة نجد أنَّ آرائهم في قضايا الإلهيات قد تأسست من منطلق الكمال لله تعالى والتنزيه المطلق له تعالى، وبالوقوف على المبادئ الأشعرية لقضايا الإلهيات نستطيع أن ندرك التصور الأشعري في معالجة مسألة وجود الشر في العالم والرد على شبه الملاحدة، **وفيما يلي بيان ذلك:**

القواعد الأشعرية في الرد على شبهة الشر:

اعتمد الأشاعرة في ردودهم على الملاحدة على جملةٍ من الأسس الكلامية العقلية المحكمة وبيانها كالتالي:

الأساس الأول: عدمُ وجوب شيء على الله تعالى:

ذهب السادة الأشاعرة إلى أنَّ الله تعالى لا يجب عليه شيء؛ بمعنى أنَّه لا يخضع لوجوبٍ خارجٍ عن ذاته، يفعل ما يشاء بمحض إرادته وحكمته وليس هناك ما يجبره على فعل شيء معين، فهو المالك على الإطلاق، وله التصرف في ملكه كيفما شاء.

وفي هذا يقول الجلال الدواني مبينًا علة عدم وجوب شيء عليه قائلًا:

ولا يجب عليه شيء، لأنَّ الواجبَ إمَّا عبارة عما يستحق تاركه الذم، أو عما تركه مخل بالحكمة، أو عما قدر الله على نفسه أن يفعله ولا يتركه وإن كان تركه جائزا.

والأول باطل؛ لأنَّه تعالى المالك على الإطلاق، وله التصرف في ملكه كيف يشاء، فلا يتوجه إليه الذم أصلا على ترك فعل من الأفعال، بل هو المحمود في كل أفعاله.

وكذا الثاني؛ لأنَّا نعلم إجمالًا: أنَّ جميعَ أفعالِه تتضمن الحكم والمصالح، ولا يحيط علمنا بحكمته ومصلحته، على أنَّ التزام رعاية الحكمة والمصلحة ممَّا لا يجب عليه تعالى لايُسأل عما يفعل وهم يسألون.

وكذا الثالث؛ لأنَّه إن قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى، فهو ينافي ما صرح به في تعريفه من جواز الترك، وإن لم يقل به فات معنى الوجوب، وحينئذ يكون محصله أنَّ الله تعالى لا يتركه على طريق جري العادة، وذلك ليس من الوجوب في شيء بل يكون إطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح"[١].

ومن خلال هذا النص السابق أعتقد أنَّ المعنى الأول للوجوب، وكذلك الثاني، ودليل إبطالهما واضحان، لكن الذي نريد أن نقف عنده هو المعنى الثالث للوجوب وهو ما سطره الشيخ بقوله: ما قدر الله على نفسه أن يفعله ولا يتركه، وإن كان تركه جائزًا.

ويقصد بها الشيخ الأمور التي أوجبها الله على نفسه، وهنا يتعرض العلامة الجلال الدواني لإبطال معنى الوجوب على الله تعالى من خلال تناوله لقضية

---

[١] " **شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية** (٢/ ١٨٥-١٨٩) درسعادت، ١٣١٦.

ترك هذه الأفعال التي أوجبها على نفسه من قبل الله تعالى، ويَفرِض احتمالين:

الاحتمال الأول: القول بأنَّ الله لا يمكن أن يترك فعلًا معينًا، وهذا قولٌ باطلٌ لأنَّه ينافي القول بأنَّ الله مختارٌ.

الاحتمال الثاني: القول بأنَّ الله يستطيع تركه ولكنه لا يتركه عادةً، وهذا يتنافى مع مفهوم الوجوب أصلًا، ويُصبح معنى الوجوب في هذه الحالة مجرد تعبير عن العادة وليس تعبيرًا عن الضرورة العقلية، ونُسمِّي الوجوب في هذه الحالة وجوبًا عاديًا(أي يجري وفق العادة الإلهية) وليس بالمعنى الذي يعني أنه مستحيل الترك عقلًا.

وبذلك نستخلص أنَّ الله لا يجب عليه شيء إطلاقًا، والأمور التي أوجبها الله على نفسه ليس معناها أنَّها واجبةٌ بالإلزام الخارجي أو بالضرورة، بل هي أمورٌ نابعةٌ من إرادته واختياره المطلق، ولا ينبغي أن نفهم الوجوب في هذه الأفعال بالمعنى العقلي المطلق الذي ينافي اختيار الله، بل يجب علينا أن نفهما في سياق الوعد الإلهي أو الإرادة الإلهية أو الاصطلاح الكلامي كما عبَّر الشيخ.

ومما يدل على عدم وجوب شيء عليه أيضًا ما يأتي:

أولًا: لو نظرنا إلى أفعاله تعالى سنجد أنَّ أفعالَه سبحانه كلها جائزة بالنظر إلى ذاتها، واقعة على وجه الإحسان والفضل أو على وجه المؤاخذة والعدل، لا يجب عليه سبحانه شيء منها ولا يستحيل، وإلا لا نقلب الممكن واجبًا أو مستحيلًا وهو محال.

ثانيًا: الله سبحانه وتعالى فاعلٌ بالاختيار لا بالإيجاب والطبيعة، فلو وجب عليه فعل أو ترك لما كان مختاراً فيه؛ إذ المختار هو الذي يتأتى منه الفعل والترك[١].

---

١ يراجع " **حاشية الباجوري على الجوهرة**، ص ١٥٣، تحقيق: أ.د علي جمعة، دار السلام، الطبعة الأولى ١٤٢٢-٢٠٠٢م، حاشية الأمير على شرح الشيخ عبد السلام على الجوهرة، ص ١٢٣، مطبعة الحلبي.

ثالثًا: لو وجب عليه تعالى شيء، فإن لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب؛ لأنَّ الوجوبَ هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم، وإن استوجب الذم كان الباري ناقصًا بذاته مستكمًلا بفعله؛ لأنَّ بفعله ذلك تخلص من المذمة، وهو محال[1].

ويترتب على قانون أنَّ الله لا يجب عليه شيء ما يأتي:

أولًا: أنَّ الله له التصرف في ملكه كيف يشاء، فله أن يجعل الواجبات على العباد محرمات وبالعكس، فليس في الأفعال في ذواتها جهة محسنة أو مقبحة فلا يكون العقل حاكمًا بحسن شيء منها وقبحه، وإذْ لا حاكم عليه تعالى لا العقل ولا غيره فلا يقبح منه فعل أصلًا يستوجب ذمًا[2].

ثانيًا: أنَّه لا قبيحٌ منه ولا واجبٌ عليه فلا يتصور منه فعلُ قبيح وتركُ واجب[3].

ثالثًا: أنَّ جميعَ أفعال الله تعالى متضمنة للحكم والمصالح، ولا يستلزم أن يكون ترك كل واحد منها مخلًا بالحكمة لجواز أن يكون ترك بعضها أيضًا غير مخل بها، بل متضمنا لحكم ومصالح وإن لم يحط علمنا بها[4].

فضلا عن ذلك: فالفاعل لا يتصف بفعل قبيح وإن أوجده في العباد، لأنَّ الفاعلَ من اتصف بالفعل لا من أوجده، فالقائم من اتصف بالقيام لا من أوجده، فالأسود ما اتصف بالسواد لا من أوجد السواد، فإيجاد القبيح ليس بقبيح بل الاتصاف به[5].

---

[1] يراجع: **هداية المريد** لجوهرة التوحيد ص ١٧١.

[2] " **حاشية الكلنبوي** على العقائد العضدية" ص١٨٦.

[3] المرجع السابق ص١٨٥.

[4] **حاشية الكلنبوي**، ص١٨٧.

[5] **حاشية الكلنبوي**، ص٢٠٢.

رابعًا: أنَّه لا يتصور منه القبح، لأنَّ الحسنَ والقبحَ العقليين منتفيان، والشرعيين لاتعلق لهما بأفعاله تعالى، ولا ينسب فيما يفعل أو يحكم إلى جور أو ظلم، إذ أنَّ الظلمَ يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى محالٌ في حقه تعالى لأنَّ الكلَ ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء وعلى وضع الشيء في غير موضعه...فكل ما وضعه في موضع يكون ذلك أحسن المواضع بالنسبة إليه، وإن خفي وجه حسنه علينا[1].

خامسًا: أنَّه لو وضع شيئا في غير موضعه اللائق به لكان ذلك الوضع إمَّا بحكم حاكم عليه بوضعه فيه أو للجهل بكونه لائقًا به أو للعجز عن وضعه في موضعه وعدم القدرة عليه، واللوازم كلها باطلة في حقه[2].

سادسًا: أنَّه لا يقبح منه شيء، غاية الأمر أنَّه يخفى علينا وجه حسنه، وخفاء حسن الوجه لا يوجب انتفاء حسنه[3].

وبتطبيق هذا القانون الأشعري على قضيتنا ندرك ما يأتي:

أولًا: بما أنَّ الله لا يجب عليه شيء فليس مجبرًا على أي شيء تجاه مخلوقاته، وبالتالي: فإنَّ جميع أفعاله تنبع من إرادته المطلقة وحكمته البالغة.

ثانيًا: الحرية الإلهية المطلقة: فالله له مطلقُ الحرية والإختيار في خلق العالم بالكيفية التي يريدها، فتعالى الله أن يكون مُلزمًا بخلق عالَمٍ خالٍ من الشر.

ثالثًا: وجود الشر لا يتعارض مع كمال الله وعدله لأنَّه يُعد جزءًا من حكمةٍ إلهيةٍ خافيةٍ علينا ولا نستطيع نحن بعقولنا القاصرة إدراكها، لجواز أن يكون له في كل فعلٍ أو تركٍ حكمٌ ومصالحُ لا تهتدي إليها العقول.

---

[1] المرجع السابق ص٢٠٢-٢٠٣.

[2] المرجع السابق ص٢٠٣.

[3] " **هداية المريد شرح جوهرة التوحيد**" الشيخ إبراهيم اللقاني، ص ١٧٣، تحقيق: الشيخ محمد الخطيب، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠١٢-١٤٣٣.

رابعًا: الشر يتعلق بمن يتصف به، لا بمن يخلقه ويُوجده، فخلق القبيح ليس بقبيح، فهو مُوجد القبائح لا فاعل لها.

الأساس الثاني: عدم وجوب الصلاح والأصلح عليه.

هذه القاعدة الكلامية الأشعرية في اعتقادي أنَّها من أقوى الأدلة في الرد على شبه الملاحدة الذين يستندون إلى وجود الشر في العالم ويعتبروه من أقوى الأدلة التي تدل على نفي وجود الله، زعمًا منهم أنَّ الإله لا بد أن يفعل الأصلح لعباده، وهذه القاعدة ترد على هذا الزعم، وتبين أنَّ من يزعم أنَّ الحكمةَ الإلهية تقتضي دائمًا مراعاة الأصلح للعباد زعمٌ خاطئ، وفيما يلي بيان ذلك:

الحكمة الإلهية ليس مرادفةً لرعاية الأصلح دائمًا، وذلك للأسباب التالية:

السبب الأول: أنَّ الحكمةَ الإلهيةَ تعني العلم بحقائق الأشياء، والقدرة على إحكام الأفعال وفق الإرادة الإلهية، وليست مرادفة لرعاية الأصلح دائمًا.

السبب الثاني: أنَّ إرادةَ الله تقتضي أمورًا ليست صالحة لنا في نظرنا القاصر رغم أنَّها متوافقة ومنسجمةٌ مع حكمته الكلية.

السبب الثالث: لفظ الحكيم يُطلق على البشر ويُطلق على الذات العليا، لكنَّ الحكيم عند البشر يُطلق على من يراعي الأصلح لتحقيق منفعة دنيوية أو آخروية، بينما الله سبحانه وتعالى يتنزه عن المنافع والأغراض، وبالتالي: فلا يُمكن بحالٍ من الأحوال قياس حكمته على حكمة البشر.

السبب الرابع: لا قبيح في حق الله تعالى، إذْ أنَّ القبحَ والحُسنَ ليسا مفهومين مطلقين، بل هما نسبيان ويعتمدان على الغرض، والله تعالى لا يفعل أشياء لتحقيق غرض أو مصلحة، لأنَّه غني عن كل شيء، وبالتالي: فلا يُمكن أن ننسب إليه قبحٌ، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

السبب الخامس: من أقوى الأدلة على نفي وجوب فعل الأصلح ما أتى به الإمام الغزالي كمثالٍ يوضح أنَّ أهل النار– والعياذ بالله– يشهدون بخلاف ما

يتصوره البعض من اشتراط رعاية الأصلح، إذْ يعترفون بعدل الله وحكمته، ممَّا يدل على أنَّ أفعال الله تعالى لا يمكن وصفها بالقبح أو الظلم حتى ولو لم نفهم الحكمة منها.

وفي هذا يقول الإمام الغزالي:" فإن قيل: مهما قدر على رعاية الأصلح للعباد ثمَّ سلط عليهم أسباب العذاب كان ذلك قبحاً لا يليق بالحكمة.

قلنا: القبح ما لا يوافق الغرض حتى إنَّه قد يكون الشيء قبيحًا عند شخص حسناً عند غيره إذا وافق غرض أحدهما دون الآخر حتى يستقبح قتل الشخص أولياؤه ويستحسنه أعداؤه.

فإن أُريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الباري سبحانه فهو محالٌ إذْ لا غرض له فلا يُتصور منه قبح كما لا يُتصور منه ظلم إذْ لا يُتصور منه التصرف في ملك الغير

وإن أريد بالقبيح: ما لا يوافق غرض الغير، فلم قلتم إنَّ ذلك عليه محال ؟ وهل هذا إلا مجرد تشه يشهد بخلافه ما قد فرضناه من مخاصمة أهل النار.

ثمَّ الحكيم معناه: العالم بحقائق الأشياء القادر على إحكام فعلها على وفق إرادته

وهذا من أين يوجب رعاية الأصلح، وأمَّا الحكيم منا يراعي الأصلح نظراً لنفسه ليستفيد به في الدنيا ثناء وفي الآخرة ثواباً أو يدفع به عن نفسه آفة، وكل ذلك محال على الله سبحانه وتعالى [1].

وممَّا يدل على أنَّ فعل الأصلح ليس بواجبٍ عليه ما يأتي:

أولًا: إنَّ الله تعالى خلق الكفر والمعصية، فلو كان الأصلح واجبًا عليه لَما خلقهما لأنَّهما ليسا بمصلحة، بل هما مفسدة في حق العبد لأنَّهما سبب للعقاب

[1] " **إحياء علوم الدين**" للغزالي(١/١١٢)، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

في الدنيا والآخرة[1].

ثانيًا: إنَّ مقدوراتِ الله المتعلقة بتحقيق الأصلح للعباد غيرُ متناهيةٍ فهي لا حدود لها، وبالتالي؛ لا نستطيع أن نضعَ حدًا ضابطًا يحدد لنا ما هو الأصلح، ممَّا يؤدي إلى امتناع معرفة كلَّ وجوه الأصلح[2].

وبتطبيق هذا القانون الأشعري على قضيتنا ندرك ما يأتي:

أولًا: القول بأنَّ ما يحدث في الكون من شرور ليس صالحًا للخلق قولٌ مبني على افتراضات وتخمينات بشرية ظنية خالية من اليقين لا تليق بجلال وكمال الله عزَّ وجلَّ.

ثانيًا: الزعم بأنَّ خلو الكون من الشرور يُعدُّ دليلًا على وجود الله هو زعمٌ باطلٌ، بدليل عجزنا عن إثبات حدٍ وضابطٍ لما هو أصلح للعباد في منظومة مقدورات الله اللامتناهية.

ثالثًا: حصرُ الأصلحِ للخلق في الخير فقط حصرٌ يناقض العقل والواقع، إذْ أنَّ الشرَّ في بعض الأحيان قد يحمل في طياته نفعًا يفوق ما يحمله الخير، وذلك لما يترتب على الشر من خيرٍ كثيرٍ وفوائدَ عظيمة، فالشرُّ - رغم مظهره - قد يؤدي إلى تحقيق فوائد عظيمة، كما هو الحال مع الدواء الذي يتجرعه المريض، فرغم مرارته، فإنَّه يحمل الشفاء والصلاح للجسد.

رابعًا: ادعاءُ وجوبِ خلق الله الخير فقط للإنسان دونَ الشرِّ ادعاءٌ باطلٌ لأنَّه يعتمد على قياسٍ فاسدٍ بين أفعال الله وأفعال الإنسان.

---

[1] "**أصول الدين**" للغزنوي الحنفي ص١٧٣، تحقيق: د. عمر وفيق الداعوق، دار البشائر، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٨٩م.

[2] "**غاية المرام في علم الكلام**" للآمدي، ص٢٢٨، تحقيق: أ.د حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، بدون تاريخ.

خامسًا: إنَّ في القول بإيجاب الصلاح والأصلح على الله تعالى تقييدًا لإرادة اللَّه عزَّ وجلَّ[١].

تعقيب:

إنَّ الحكمةَ الإلهيةَ ليست مقيدة برعاية الأصلح من منظورنا البشريّ، بل تتجاوز ذلك إلى رؤيةٍ شاملةٍ وكاملةٍ لا نستطيع نحن الإحاطة بها وذلك لمحدودية عقولنا، ونظرتها القاصرة إلى الحقائق الكاملة، فلا يستطيع القاصرُ أن يحيط بالكامل، فلا تستطيع عقولُنا بعجزها وعدمِ كمالها وقصورِها أن تحيطَ بالحقائق الكاملة التي تكون وراء الأشياء الظاهرة، فحكمنا دائمًا متوقف على الأمور الظاهرة لا يتعدها، إذْ أنَّه يحكم على ما يراه فقط، فنحن نحكم عادة بناءً على ما نراه ونفهمه، وهو حكمٌ محدودٌ بظاهر الأشياء، دون أن نصلَ إلى ما خفي من العلل والحِكم الكامنة، وبالتالي؛ فمن المستحيلات أن يحيط العقلُ بكل الحقائق الكاملة والباطنة التي تكون عللًا للأشياء الظاهرة، وممَّا يدل على ذلك: أنَّ العقلَ قد يحكم بحسن شيئ اعتمادًا منه على ما يراه ظاهرًا أمامه في حين أنَّ هذا الشيء في الحقيقة في غاية القبح حين نعرف الغاية منه أو علته، أو تفاصيله، وعلى الرغم من أنَّ الإنسان قد يدرك أحيانًا بعض هذه العلل أو الحقائق الباطنة، إلا أنَّ ادعاءَه الإحاطة بها جميعًا أمرٌ مستحيلٌ، ولا يمكن لعاقلٍ أن يزعم ذلك. والحقيقة التي لا يستطيع أحدٌ إنكارَها أنَّ العقلَ يدرك شيئًا لكن تغيب عنه أشياء كثيرة.

ومن هنا فالملحد الذي يدعي أنَّ بعضَ أفعال الله قبيحة أو يصفها بالشرِّ

---

[١] " يراجع: **تفسير الماتريدي لأبي منصور الماتريدي** (١٣٩/١)، تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

إنَّما يقول ذلك لأنَّه ينطلق من نظرةٍ ضيقةٍ جدًا إلى أبعد الحدود، فهو ينطلق من نظرةٍ محدودةٍ ولو أنَّ هذا الملحدَ أحاط علمًا بكل ما يجري في الكون، بكل تفاصيله وجزئياته وأسراره وعلله الكامنة فيه، لظهر له بوضوحٍ كمالَ الحكمةِ الإلهيةِ وصوابيةَ الأفعالِ التي يعترض عليها، أمَّا الحكم بالصلاح والأصلح والخير والشر بناءً على الظاهر فقط واعتمادًا منه على أمورٍ نسبيةٍ تختلف من شخصٍ لاخر وانطلاقه من أفعالٍ ليس محيطًا بتفاصيلها فحتمًا سيكون حكمًا قاصرًا وبعيدًا عن الحقيقة.

الأساس الثالث: نفيُ التحسين والتقبيح العقليين:

هذا الأساس الأشعري يُعدُّ من أقوى الأدلة في الرد على شبهات الملاحدة المعاصرين الذين يتخذون قضيةَ الشرّ محورًا رئيسًا في الدلالة على نفي وجود الله، حيث إنَّ هذا الأساس يرسي قاعدةً تُفيد أنَّه لا يمكنُ بحالٍ من الأحوال أن يُحسّنَ العقلُ شيئًا أو يُقبحَه بمعزلٍ عن الشرع، وذلك لأنَّ أفعالَ الله عزَّ وجلَّ لا تخضع لمعايير البشر أو أحكامهم القاصرة، وإنَّما تقومُ على إرادته المطلقة التي تتجاوز إدراكنا.

ومن هنا يرى الأشاعرة أنَّ المعيار الذي يجب أن نستندَ إليه في حكمنا على الأشياء هو الشرع، ولو رجعنا إلى الشرع في هذه القضية نجد أنَّ الشرعَ أقرَّ بوجود الشر، وبين أنَّه قد يكون اختبارًا وابتلاء يختبر الله به بعضَ عباده ليُرقيَّهم في الدرجات، فكلما صبر الإنسانُ على البلاء كلما رفعه الله أعلى الدرجات لصبره وتحمله.

فضلًا عن ذلك: فإنَّ الملحدَ الذي يستدل بوجود الشر في العالم على نفي وجود الله يفترض أنَّ العقلَ البشريَّ لديه القدرة على الوصف بالحسن والقبح، وقادرٌ على تحديد ما هو الأصلح والأكمل والأنفع للعالم.

وهذا الأساس الأشعري العميق يُبطل الشبهةَ من أساسها ويبين أنَّ العقلَ البشريَ ليس مؤهلًا ليكون حاكمًا على أفعال الله بالحسن والقبح وذلك لأنَّ الإنسانَ محدودُ المعرفةِ وقاصرُ البينةِ لا يستطيع إدراك الحكم الشاملة خلفَ كلِّ شيء.

وممَّا يدل على نفي التحسين والتقبيح العقليين ما يأتي:

أولًا: لو نظرنا إلى معنى التحسين والتقبيح نجد أنَّه عبارةٌ عن جلب المنافع ودفع المضار، وهذه المعاني إنّما تصح في حق من يصح عليه النفع والضرر، لكن لمَّا كان الإلهُ متعاليًا عن ذلك امتنع ثبوت التحسين والتقبيح في حقه[١].

ثانيًا: الأفعال الصادرة عن الله يمكننا تقسيمها إلى قسمين:

القسم الأول: ما كان وجوده وعدمه بالنسبة إلى الله على حدٍ سواء.

القسم الثاني: ما كان وجوده وعدمه بالنسبة إلى الله لا يتساويان، بل وجودُ الفعل يكون ضروريًا لتحقيق كمال في الذات الإلهية.

أمَّا بالنسبة للقسم الأول: فلا يمكننا أن نحكم عليه بأنَّه حسنُ أو قبيحٌ وذلك لأنَّه لا يوجد ما يُوجب فعل الشيء أو تركه بالنسبة إلى الله، فالفعل والترك متساويان في حقه تعالى.

والقسم الثاني: يقوم على افتراض وجود الفعل وذلك لتحقيق كمال في الذات الإلهية وهذا يعني أنَّ الله محتاجٌ لهذا الفعل مستكملٌ به، وهذا محالٌ في حق الله تعالى، إذْ أنَّ الله تعالى كاملٌ بذاته ولا يحتاج إلى شيء خارج عن ذاته ليكمُل به.

ويترتب على ذلك: أنَّ إثبات الحسن والقبح في أفعال الله من منظور عقلي يؤدي إلى نتائج باطلة.

---

[١] "**معالم أصول الدين**" للإمام الرازي، ص ٩٣، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: دار الكتاب العربي – لبنان، بدون تاريخ.

وفي هذا يقول الإمام الرازي:" ثمَّ نقول الذي يدل على أنَّه لا يمكن إثبات الحسن والقبح في حق الله تعالى وجوه:

أحدها: أنَّ الفعلَ الصادرَ عن الله تعالى إمَّا أن يكون وجودُه وعدمُه بالنسبة إليه على السوية أو لا يكون، فإن كان الأول فقد بطل الحسن والقبح، وإن كان الثاني لزم كونه ناقصًا بذاته مستكملًا بذلك الفعل وذلك في حق الله تعالى محال" [1]

ثالثًا: عَلِمَ اللهُ أزلًا أنَّ الكفارَ سيكفرون ومع ذلك أمرهم بالإيمان، بالرغم من أنَّه وفق العلم الإلهي إيمانهم مستحيلٌ وذلك لأنَّ علمَ الله لا يتغير، ويترتب على ذلك استحقاق الكفار للعذاب، وبالتالي؛ لو كانت أفعالُ الله متوقفةً على الحُسن والقبح العقليين لكان من الواجب عقلًا أن تكون أوامره لهم مرتبطة بما ينفعهم وليس بما يضرهم، فدلَّ ذلك على أنَّ توقيفَ أفعالِ الله تعالى وأحكامه على الحسن والقبح باطل[2].

من خلال ما سبق ندرك: أنَّ هذا القانون الأشعريَّ يرد على من يزعم أنَّ أفعال الله تخضع للحسن والقبح العقليين، ويبين أنَّ أفعالَ الله سبحانه وتعالى لا تخضع لمقاييس بشرية خاضعة للأهواء والأعراف والعادات والتقاليد، وأنَّ وجودَ الشر لا ينفي وجوده تعالى، بل بالعكس يدل على كماله وأنَّ الوقوف على إدراك العلل الكاملة للأفعال الإلهية فوق مستوى إدركنا، ممَّا يؤكد على إبطال حجج الملحدين لأنَّها قائمة على افترضات عقلية قاصرة لا تتناسب مع عظمة الله وحكمته المطلقة.

---

[1] **معالم أصول الدين**" ص ٩٣.

[2] المرجع السابق ص٩٤.

الأساس الرابع: تنزيه أفعاله تعالى عن الأغراض.

ذهب السادة الأشاعرة أنَّ الله يفعل الأشياء لا لغرض، إذْ أنَّ الغرضَ يؤدي إلى النقص، والنقصُ محالٌ على الله تعالى.

والإشكال الذي وقع فيه الملاحدة المعاصرون أنَّهم ربطوا أفعال الله تعالى بالأغراض البشرية بمعنى أنَّهم ربطوا الخلق بالنفع والضرر، فما ينفع الإنسان يخلقه الله وما يضر الإنسان لا يخلقه الله، وهذا غيرُ صوابٍ لما يأتي:

أولًا: النفع أو الضرر ليس هو العلة أو الغرض الرئيس من الخلق، وإنَّما الخلق أمرٌ تابعٌ لإرداة الله ولمشيئته.

إذًا: أولُ خطأ وقع فيه الملاحدة المعاصرون أنَّهم ربطوا الخلق بالنفع والضرر، والصحيح أنَّ الخلقَ تابعٌ لمشيئة الله وإرادته وليس للنفع والضرر، وهذا الأساس الأشعري وهو القول بنفي الغرض في أفعاله تعالى يهدم شبهة الملاحدة من جذورها.

ثانيًا: قد يقال: ما الدليل على أنَّ الخلق ليس تابعًا للنفع والضرر، بل تابعٌ للمشيئة والإرادة ؟

والجواب على هذا: أننا نقول لهم: لو تأملنا في هذا الكون الذي نعيش فيه لوجدنا بعضًا من المخلوقات لا يبدو لها نفعٌ ظاهرٌ ولا ضررٌ واضحٌ – لا لأنفسها ولا لغيرها– ومع ذلك خلقها الله كبعض الكائنات الحية التي لا يعرف الإنسان لها نفعٌ أو ضررٌ، ممَّا يدلُ دلالة قاطعةً على أنَّ الله لا يخلق الأشياء بنَّاء على جلب منفعةٍ أو دفع مضرةٍ، بل يخلقها لحكمةٍ قد نقف على كنهها أو لا نعلمها.

ومن هنا ندرك: أنَّ خلق الشر في العالم لا يتناقض مع وجود الله، بل يتعارض مع تخمينات وظنون الملاحدة الخاطئة عن أفعال الله.

وفي هذا يقول الإمام ضياء الدين الرازي:" مذهب أهل الحق أنَّ الله تعالى خلق العالم لا لغرضٍ ولا لعلةٍ ولا لداعٍ وباعثٍ وخاطرٍ يدعوه إلى الخلق، لأنَّ العللَ والأغراضَ مقصورةٌ على اجتلاب المنافع ودفع المضار، وهو جلَّ جلاله مقدسٌ عن ذلك، وكذلك لا يقال: خلقه لنفع غيره على معنى أنَّ ذلك علة له في الخلق وداعية إليه، بل يقال: خلقه من نفعه بخلقه وضرَّ من ضره بخلقه، وقد خلق كثيرًا من الجمادات والحيوانات لا لمنفعة ولا لمضرة لا لأنفسها ولا لغيرها".[1]

ثالثًا: إنَّ منطلقَ الملاحدة في شبهتهم هذه قائمٌ على افتراض وجوب منع الإله للشر حتى يكون رحيمًا، وإلا فهو غيرُ موجودٍ.

وقول الأشاعرة بنفي الغرض في أفعاله تعالى يبطل هذا الزعم، إذْ ينفي هذا القولُ أن يكون الله متقيدًا بـ(وجوب منع الشر)، لأنَّ ذلك يعني أنَّ أفعاله مبنيةٌ على غرض أو منفعة، وهذا محالٌ على الله تعالى لتنزيهه عن الغرض والمنفعة.

من خلال ذلك ندرك: أنَّ قاعدة الأشاعرة في نفي الغرض من أقوى الأدلة على إبطال استدلال الملاحدة على نفي وجود الله، إذْ أنَّ استدلالاتِهم قائمة على قياس أفعال الله على أفعال البشر، وإلزامه بمفهوم بشري للخير والشر، وهذا يدفعه الأشاعرة بقولهم:" إنَّ البارى تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغايةٍ يستند الإبداع إليها ولا لحكمةٍ يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه"[2].

---

[1] "**نهاية المرام في علم الكلام**" ص٢٠٨، اعتنى به: عبد القادر محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م.

[2] "**غاية المرام**" **للآمدي**، ص٢٢٤، تحقيق: د. حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

فضلًا عن ذلك: فإنَّ تعليلَ أفعال الله بالأغراض يؤدي إلى كون الخالق مستكملًا بهذا الغرض، والمستكمل بغيره ناقصٌ لذاته، لأنَّ كلَّ غرضٍ يُفرض فهو من الممكنات، فيكون الله تعالى قادرًا على إيجاده ابتداء فيكون توسط ذلك الفعل عبثًا.[١]

وفي هذا يقول الإمام الباقلاني:" فإن قال قائل: فهل تقولون إنَّ صانعَ العالم صنعه بعد أن لم يصنعه لداعٍ دعاه إلى فعله ومحرك حركه وباعث بعثه وغرض أزعجه وخاطر اقتضى وجود الحوادث منه أم صنعه لا لشيء مما سألت عنه ؟

قيل: إنَّه تعالى صنع العالم لا لشيء مما سألت عنه، فإن قيل: وما الدليل على ذلك؟ قيل: الدليل عليه: أنَّ الدواعي المزعجات والخواطر والأغراض إنَّما تكون وتجوز على ذي الحاجة الذي يصح منه اجتلاب المنافع ودفع المضار وذلك أمرٌ لا يجوز إلا على من جازت عليه الآلام واللذات وميل الطبع والنفور وكل ذلك دليلٌ على حدث من وصف به وحاجته إليه وهو منتف عن القديم تعالى، وكذلك الأسباب المزعجة المحركة الباعثة على الأفعال إنَّما تحرك الغافل وتنبه الجاهل وتخطر للخائف والراجي الذي يخاف الاستضرار بترك الأفعال ويرجو بإيقاعها الصلاح والانتفاع، والله يتعالى عن ذلك لأنَّه عالمٌ بما يكون قبل أن يكون وبما تؤول إليه عواقب الأمور ويعلم السر وأخفى"[٢].

---

[١] " **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**" للفخر الرازي، ص ١٤٩،طبعة الحلبي، بدون تاريخ.

[٢] " **تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل**" للباقلاني" ص٥٠، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، ط ١، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

الأساس الخامس: الإرادة الإلهية[1] تتعلق بكل ممكن:

إنَّ مفهومَ الإرادةِ عند الأشاعرة يمثل أحد الركائز الأساسية لما يذهبون إليه من استناد جميع الممكنات إلى الله عزَّ وجلَّ بلا واسطة، إذْ أنَّ الممكنات لا تترجح بنفسها، بل تحتاج إلى مرجحٍ، وهو الإرادة الإلهية، وهي شاملةٌ للخير والشر قديمةٌ متعلقةٌ بكل مقدورٍ ممكنٍ.

يقول الإمام الجويني:" فمذهبنا- السادة الأشاعرة- أنَّ كلَّ حادثٍ مراد لله تعالى حدوثه، ولا يختص تعلق مشيئة الباري بصنف من الحوادث دون صنف، بل هو تعالى مريدٌ لوقوع جميع الحوادث: خيرها وشرها، نفعها وضرها"[2].

وهنا لابد أن نبين أمورًا بناء على مذهب الأشاعرة في صفة الإرادة في ضوء الرد على الملاحدة المعاصرين:

أولًا: الذي أدى إلى الإشكال في هذه القضية لدى الملاحدة المعاصرين هو عدمُ فهمِهم لمسألة الإرادة الإلهية، فإرادة الله تعالى للشر أو للخير ليست من حيث كونهما خيرًا أم شرًا كما يظنون، بل من حيث إنَّها متعلقة بالإيجاد والاختصاص بوقتٍ دون آخر.

وفي هذا يقول الإمام الشهرستاني مبينًا هذا الملمح" فلم يكن الباري تعالى مريداً للشرور والمعاصي والقبائح من حيث أنها شرور ومعاصي وقبائح ولا هو

---

[1] عرَّف الأشاعرةُ الإرادةَ بأنَّها: صفةٌ قديمةٌ زائدةٌ على الذات قائمةٌ به تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه. يراجع:" **تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد**، ص٧٦، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٤م- " شرح المقاصد" للتفتازاني (٣٣٧/٢)، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، ط٢، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، " شرح المواقف" للإيجي، (٩٤/٨)، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

[2] " **الإرشاد**" للجويني، ص ٢٣٧، تحقيق: د.محمد يوسف موسى-على عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي-مطبعة السعادة-١٣٦٩هـ-١٩٥٠م.

مريد للخيرات والطاعات والمحاسن من حيث أنها كذلك، بل هو مريد لكل ما تجدد وحدث في العالم من حيث إنَّها متخصصة بالوجود دون العدم ومتقدرة بأقدار دون أقدار ومتأقتة بأوقات دون أوقات[١].

ثانيًا: إنَّ من اعتمد على وجود الشر كدليلٍ على عدم وجود الله في غاية البعد عن منطق العقل، إذْ أنَّ الدليلَ على دلالة الفعل على فاعله متوقفٌ على دلالتي الجواز والإمكان وترجيح جانب الوجود على العدم.

فضلًا عن ذلك: فإنَّ الفعلَ يُنسب الى فاعله لا من حيث هو خيرٌ أو شر، بالإضافة إلى أنَّ الفاعل يريد الوجود من حيث هو وجود لا من حيث هو خير أو شر.

زدْ على ذلك: الخير والشر إمَّا أمران إضافيان وذلك بأن يكون الشيء خيرًا بالإضافة إلى شيء شرًا وإمَّا أمران شرعيان فيرجع الحسن والقبح والخير والشر فيه إلى قول الشارع افعل لا تفعل.

وفي هذا يقول الإمام الشهرستاني: وجه دلالة الفعل على الفاعل هو الجواز والإمكان وترجح جانب الوجود على العدم وذلك لم يختلف خيرًا كان أو شرًا فالوجود من حيث هو وجود خير كله أو يقال لا خير فيه ولا شر والفعل من حيث وجوده ينسب إلى الفاعل لا من حيث هو خير أو شر والفاعل يريد الوجود من حيث هو وجود لا من حيث هو خير أو شر، بل الخير والشر أمران إضافيان بأن يكون شيء خيرًا بالإضافة إلى شيء شرًا بالإضافة إلى شيء، وإمَّا أمران شرعيان فيرجع الحسن والقبح والخير والشر فيه إلى قول الشارع افعل لا تفعل...فإنَّ الشرَّ لم يُنسب إليه إلا من جهة وجوده والوجود من حيث هو وجود لا شر فيه وهو مريد

---

[١] " **نهاية الإقدام في علم الكلام**" للشهرستاني ص ٢٤٣، حرره وصححه، ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.

لموجود بمعنى أنه على صفة يتأتى منه التخصيص بالوجود دون العدم وببعض الجائزات دون البعض فلم يكن مريدًا للشر في الحقيقة[1].

ثالثًا: ليس في أفعال الله خير ولا شر بالنسبة إلى الآلهية؛ فإنَّ الأفعالَ متساويةٌ في حكمه، وإنَّما تختلف بالنسبة للإضافة إلى العباد.

رابعًا: خلقُ اللهِ للممكنات لا يخضع لأمرٍ خارجٍ عن ذاته، وإنَّما يخلق الممكنات بمحض إرادته وحكمته.

خامسًا: وجود الشر في العالم هو جزء من الممكنات الذي تخصصه صفة الإرادة الإلهية وفق علم الله الأزلي.

سادسًا: الإرادة تتعلق بالممكنات وليس بالواجبات، وأنَّ الممكنَ أعم من أن يكون خيرًا أو شرًا، وهذا يدل دلالة واضحة على أنَّ الشرَّ داخلٌ في جملة الممكنات التي أرادها الله، ومتوافق مع الحكمة الإلهية.

سابعًا: إنَّ ما يطرحه الملاحدة المعاصرون في هذه القضية هو محاولة يائسة منهم إلى بسط المفاهيم البشرية على مقام الألوهية.

ثامنًا: هناك فرقٌ بين الإرادة والأمر، فالإرادة الألهية شاملة لكل ما هو كائن، وما تتجه إليه افرادة بالتخصيص فهو واقعٌ لا محالة، أمَّا الأمر الإلهي فلا يكون إلا للطاعة دون المعصية، فالإرادة أعم من الأمر من حيث إنَّ الإرادة قد تقع لمعصية غير مأمور بها، بل منهي عنها، والأمر من جهة أخرى أعم منها: من حيث إنَّ الأمرَ قد يتجه إلى التكليف بشئ، ولا يكون هذا الشيء مرادًا؛ فلا يقع قطعًا، فليس بينهما تلازم أو تساوٍ[2].

---

[1] " **نهاية الإقدام في علم الكلام**" للشهرستاني، ص٩٢-٩٣، حرره وصححه، ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.

[2] " **هوامش على العقيدة النظامية**" لأستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي ص١٩٤، مكتبة الإيمان، ط٢، ٢٠٠٦م.

تاسعًا: كما أنَّ الأرادةَ منفصلةٌ عن الأمر، فهي منفصلةٌ أيضًا عن المحبة والرضا، إذْ أنَّ الإرادةَ شاملةٌ للطاعات والمعاصي وذلك بخلاف الرضا والمحبة، فالرضا والمحبة لا يقعان إلا على الطاعات دون المعاصي.

والحاصل ممَّا تقدم: أنَّ إرادةَ الله تعالى ليست عينُ أمره ولا هي مستلزمةٌ له، فقد يريد الشيء ويأمر به كأمره بالإيمان من علم الله منهم الإيمان، وقد لا يريد الشيء ولا يأمر به ككفر من علم الله تعالى إيمانهم، وقد يريد الله الشيء ولا يأمر به ككفر أبي لهب مثلًا، وكالمعاصي الحاصلة من آحاد النَّاس، وقد يأمر الله بالشيء ولا يريده كالإيمان من أبي لهب، والطاعة من عامة العصاة.

أمَّا عن كيفية أمر الله بشيء وهو لم يرده؟ فالجواب يتمثل: في أنَّ المقصدَ من الأمر ليس حاصرًا في الامتثال فقط، بل يجوز أن تكون هناك حكمة غابت عنا وهي معلومة له سبحانه وتعالى، على أننا قد ندرك بعض حِكم الله تعالى في أوامره كقطع الحجة على الكفار والعصاة حتى لا يقول أحدهم: لو كلفتني لقمتُ بما كلفتنيه[1].

عاشرًا: إنَّ قياس الملاحدة المعاصرين للإرادة الإلهية بإرادة البشر قياسٌ غيرُ صحيحٍ حيث إننا نجد في البشر ميلًا للفعل إن كان فيه منفعة وميلًا للمنع إن كان فيه مضرة، وهذا ممتنع في حق الله تعالى، لإنَّ هذا يعقل ثبوته في حق من يصح عليه اللذة والألم والمنفعة والمضرة، وذلك في حق الله محال، ممَّا يدل على أنَّ إثبات الرغبة في جلب المنافع والنفرة عن وصول المضار في حق الله محال[2].

---

[1] " **النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد**" على هامش" شرح جوهرة التوحيد" للإمام اللقاني ص٩٢، مطبعة السعادة، ط٢، ١٣٧٥هـ-١٩٥٥م.

[2] " **المطالب العالية من العلم الإلهي**" للإمام الفخر الرازي، (٣/١٧٥)، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي.

الأساس السادس: الحكمة الإلهية تعني إتقان النظام الكوني وفق علم الله الأزلي الذاتي.

إنَّ مدلولَ الحكمة الألهية عند السادة الأشاعرة يعني علمه تعالى بالأشياء قبل حدوثها وقدرته على إحكامها وإتقانها، فالحكمة تعني العلم والقدرة.

وفي هذا يقول الإمام الآمدي:" لا ننكر كون الله حكيمًا في فعله، ولكن ذلك يتحقق فيما يتقنه في صُنعه، وتحققه على وفق علمه به وإرادته، ولا يُتوقف ذلك على أن يكون له في فعله غرض وغاية، والعبث إنَّما يلزم في فعله بانتفاء الغرض فيه"[١].

ولا تتوقف أفعاله تعالى على الحكم، بل الحكم مترتبة على أفعاله تعالى، بمعنى أنَّ الحكمةَ ليست هي الدافع على الفعل لذا نقول:" الله تعالى لا تتخلف الحكمة عن أفعاله ولا نقول: إنَّ فعلَه لا يتخلف عن الحكمة تنزيهًا له عن شائبة الإيجاب والاضطرار...فأفعاله تعالى لا تتبع الحكمة، بل الحكمة تتبع أفعاله، وكيف لا وهو خالق الحكمة والمصلحة فكل ما يفعله تكون الحكمة والمصلحة فيه"[٢].

فضلًا عن ذلك: فقد جرت سنة الله تعالى في الكون أن يخلق الله المخلوقات لحكم ومصالح لكنها لا تكون أغراضًا، لأنَّ أفعاله تعالى لا تُعلل بالأغراض، إذْ أنَّ الغرضَ هو ما يُمتنع الفعل بدونه، والله منزه عن امتناع شيء عليه بل قادرٌ على كل شيء، وإذا فعل شيئًا لحكمةٍ لا يُمتنع عليه لغير تلك الحكمة أو لا لحكمةٍ أصلًا، فانتفى التعليل بالأغراض.[٣]

---

[١] " **أبكار الأفكار**" للآمدي(١٥٧/٢).

[٢] " **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين**" د. مصطفى صبري (٥/٣)، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.

[٣] " **فتح الإله الماجد بإيضاح شرح العقائد** "على " شرح العقائد النسفية " لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري، ص ٤٢٧، تحقيق: د.عرفه النادي، دار الضياء للنشر والتوزيع.

تعقيب:

من خلال ما سبق بيانه من مفهوم الحكمة الإلهية عند الأشاعرة نستطيع أن نبين ما يأتي:

أولًا: تَصورَ الملاحدة المعاصرون أنَّ وجود الشر في العالم ينفي الحكمة الإلهية وهذا تصور بعيد عن العقل والواقع، إذْ أنَّ الحكمةَ لا تخرج عن العلم والإتقان والقدرة، بمعنى أنَّ الله يفعل كلَّ شيء بعلمٍ تامٍ، وإتقانٍ كاملٍ، وبقدرةٍ مطلقةٍ، ووجود الشر في العالم لا ينافي العلم والإتقان والقدرة، وبالتالي؛ فلا يُنافي الحكمةَ الإلهية.

ثانيًا: الإشكال الذي وقع فيه الملاحدة المعاصرون أنَّهم فهموا الحكمة الإلهيةَ فهمًا خاطئًا، فظنوا أنَّ الحكمةَ هي تحقيق المصلحة في نظرهم هم، وهذا فَهمٌ خاطئٌ لتفسير الحكمة الإلهية، فالحكمةُ كما تعلمناها من منظورٍ أشعريٍ ليست مجرد تحقيق مصلحة جزئية، بل هي إتقان النظام الكوني وفق علم الله الأزلي الذاتي، الذي قد يقتضي وجود بعض الشرور الجزئية لتحقيق مصالح كبرى، قد نقف عليها وقد نعجز عن إدراكها.

فضلًا عن ذلك: فلو كانت الحكمةُ مقتصرةً على المصلحة فقط، فهذا يؤدي إلى إشكالاتٍ لا حصر لها؛ منها: أننا لا بد أن نقف على كل المصالح من المخلوقات ونعقلها كلها حتى نحكم أنَّ هذا الشيء فيه مصلحةٌ أم لا.

وأيضًا: تختلف المصالح باختلاف الأشخاص والأزمان والأمكنة، فما تظنه أنت خيرًا قد يكون شرًا لغيرك، وهكذا؛ ممَّا يدل على أنَّ الحكمةَ لا تعنى المصلحة الجزئية فقط كما تصورها الملاحدة المعاصرون.

ثالثًا: الحكمة لا تعني النفع المباشر للبشر فقط، بل تعني أنَّ كلَّ شيء واقع وفق علم الله الأزلي وحكمته الشاملة، حتى لو لم يقف البشر على كنهها أو على حقيقتها.

رابعًا: ما الذي أدراكم أنَّ الله حتى يكونَ حكيمًا لا بد أن يكون خالقًا للخير فقط دون الشر؟

بل: ما الذي يمنع أن تكون حكمته تعالى اقتضت وجود الشر في العالم للابتلاء من جهة وللتفاوت بين البشر من جهةٍ أخرى ممَّا يؤدي إلى تحقيق التوازن في الكون.

خامسًا: الحكمةُ ليست دافعًا للفعل وإلا كان فيه جبرًا على الله- تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا-بل الحكمة تتجلى في هذا الكون الذي خلقه الله وأوجد فيه الخير والشر.

الأساس السابع: العدل الإلهي يعني التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم:

ذهب الأشاعرة إلى أنَ اللهَ تعالى عدلٌ في أفعاله، بمعنى أنَّه متصرف فيٌ ملكه، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. فالعدل: وضع الشيء موضعه، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم، وليس العدل عبارة عن إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة[1].

وهذا الأساس الأشعري ردٌ قويٌ على الملاحدة المعاصرين من خلال ما يأتي:

أولًا: بناء على تعريف الأشاعرة للعدل تنهدم شبهة الملاحدة، إذْ أنَّ الله هو المالك الحقيقي للكون، والملكية المطلقة تمنع الاعتراضات على تصرفات الله في خلقه.

ثانيًا: الظلم إنَّما يُتصور في من يتصرف في مُلك غيره لا في ملكه، وبالتالي: فالله منزهٌ عن الظلم لأنَّه يتصرف في ملكه هو لا في ملك غيره.

---

[1] " **الملل والنحل** " للشهرستاني (١/٤٢).

ثالثًا: العدل هو عبارة عن وضع الشيء في موضعه، وهذا ما نجده في أفعال الله تعالى، لأنَّها تصدر عن علمه الشامل، وحكمته البالغة، فهو سبحانه وتعالى الخالق للخلق ويعلم ما يصلحهم وما يُفسدهم فيضع كل شيء في موضعه المناسب، وفقًا لحكمته وعدله المطلق، وهذا هو العدلُ بعينه.

وفي هذا يقول الإمام الغزالي:" أنَّ الظلمَ منفيٌّ عنه بطريق السلب المحض كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الريح، فإنَّ الظلمَ إنَّما يُتصور ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره، ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى أو يمكن أن يكون عليه أمر فيخالف فعله أمر غيره، ولا يُتصور من الانسان أن يكون ظالمًا لما في ملك نفسه بكل ما يفعله إلا إذا خالف أمر الشرع فيكون ظالماً بهذا المعنى، فمن لا يُتصور منه أن يتصرف في ملك غيره ولا يُتصور منه أن يكون تحت أمر غيره كان الظلم مسلوبًا عنه لفقد شرطه المصحح له لا لفقده في نفسه، فلتفهم هذه الدقيقة فإنها مزلة القدم، فإن فُسر الظلم بمعنى سوى ذلك فهو غير مفهوم ولا يتكلم فيه بنفي ولا إثبات[١].

رابعًا: إنَّ صفةَ الظلم صفةٌ منفيةٌ عن الله فلا يجوز نسبتها إلى الله تعالى، لأنَّه سبحانه منزهٌ عنها من حيث كمال ذاته وحكمته المطلقة هذا من جهة، ومن جهةٍ آخرى فالله تعالى ليس فوقع آمر يفرض عليه شيئًا، ولا ناهٍ ينهاه عن شيء، بل هو الحَكم العدل الذي تجري أفعاله وفق حكمته المطلقه وعلمه الشامل.

وفي هذا يقول الإمام الباقلاني:" إنَّ الظلمَ والكذبَ والجورَ ليس من حيث الصورة والفعل، وإنّما يكون كذبًا إذا خالف الأمر، وكذلك الجور والظلم، وهذا

---

[١] " **الاقتصاد في الاعتقاد**" ص ٩٩، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٤م،" يراجع :" تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري " لابن عساكر، ص ٣٠٣، عني بنشره: القدسي، دمشق الشام، بدون تاريخ.

كله يصح الوصف به لمن فوق آمر أمره، وناه نهاه، وهم الخلق. وأمَّا الخالق فليس فوقه آمر ولا ناه، فلا يصح وصفه بشيء من هذا، فاعلم ذلك وتحققه، فإنه أصل قوي تدفع به جميع ظنونهم الفاسدة[1].

وهذه الأسسُ السبعةُ التي قمنا بعرضها كفيلةٌ بدحضِ شبهةِ الملاحدة المعاصرين القائلةِ بأنَّ وجودَ الشرِّ في العالم دليلٌ على نفي وجود الله، ومع ذلك، فإننا نضيف بعض الردود الآخرى الإضافية تأكيدًا لإبطال الشبهة، وتقويةً للحجة، وتنوعًا للأجوبة بما يناسب مختلف العقول والمستويات الفكرية.

وفيما يلي عرض لأهم الردود التي قدمها السادة الأشاعرة، والماتريدية، والفلاسفة، والمفكرون في مواجهة هذه الشبهة بيانًا لتهافتها من منظورٍ عقليٍ ونقليٍ:

الرد الأول: أنّ الشرَّ يُتصور على أقسامٍ: إمَّا في أصل الخلق، أو في الكون، أو في أعمال الخلق.

والقسم الأول: ممتنع، إذْ أنَّ أصلَ الخلق كلُه رحمة لأنَّه عبارةٌ عن فيضٍ وتجلٍّ من الصفات والأسماء الإلهية، ولا يُتصور فيها الشر.

ويدل على ذلك: قوله تعالى ﴿مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَأَجَلٖ مُّسَمّٗىۗ﴾[2].

والقسم الثاني: هو لحوق الشر في الكونيات: كما في قوله:" ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾[1] فيظهر إذا انحرف المخلوق عن الهدي الإلهي.

---

[1] " **الإنصاف**" للباقلاني، ص١٥٠، تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط٢، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

[2] **سورة الروم** الآية ٨.

وأمَّا الشرُّ في الآثار والأعمال: فيظهر عندما يعمل الإنسان على خلاف نظم التكوين والتشريع، كما في قوله تعالى:" ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾[٢]

والانحراف عن مجرى التكوين والتشريع: إنَّما يُوجب الخروج عن جريان الخير والفلاح والنظم الطبيعي الذي خلقه الله وقدّره٣.

الرد الثاني: إنَّ كلَّ شر يحمل في طياته خيرًا وإن كنا لا ندركه.

يقول الإمام الفخر الرازي:" واعلم أنَّ الحوادثَ على قسمين: منه ما يُظن أنَّه رحمة مع أنَّه لا يكون كذلك، بل يكون في الحقيقة عذابًا ونقمة، ومنه: ما يُظن في الظاهر أنَّه عذاب ونقمة، مع أنَّه يكون في الحقيقة فضلًا وإحسانًا ورحمةً.

أمَّا القسم الأول: فالوالد إذا أهمل ولده حتى يفعل ما يشاء ولا يؤدبه ولا يحمله على التعلم، فهذا في الظاهر رحمة وفي الباطن نقمة .

وأمَّا القسم الثاني: كالوالد إذا حبس ولده في المكتب وحمله على التعلم فهذا في الظاهر نقمة، وفي الحقيقة رحمة، وكذلك الإنسان إذا وقع في يده الآكلة فإذا قطعت تلك اليد فهذا في الظاهر عذاب... وإذا عرفت هذا فكل ما في العالم من محنة وبلية وألم ومشقة فهو وإن كان عذاباً وألماً في الظاهر إلا أنَّه حكمةٌ ورحمةٌ في الحقيقة" [٤].

---

[١] **سورة الأنفال** الآية ٥٥.

[٢] **سورة الزلزلة** الآية ٧.

[٣] " **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**" حسن المصطفوي (٦/٣٦-٣٧)، مجموعة معارف إسلامي، بدون تاريخ.

[٤] " **التفسير الكبير** للفخر الرازي"(١/٢٠٢)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ، يراجع:" **أصول الدين**" للبزدوي، ص ٥٨، تحقيق: هانز بيتر، ضبطه وصححه، د.أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م، يراجع:" **شرح**

الردُ الثالث: نسبية الشر، فالشر نسبيٌ، وذلك لما يأتي:

أولًا: قد يكون هناك ألمٌ أقوى من ألمٍ وغمٌ أقوى من غمٍ وهذا ليس فيه شك، وهذا التفاوت غير مظبوط ولا محصور، إذ أنه ما من مرتبة من مراتب الألم إلا ويجوز العقل وجود ألم آخر، أقوى منه.

ثانيًا: إنَّ التجربةَ أثبتت أنَّ الشيءَ الواحدَ قد يكون لذيذًا عند شخص، ويكون هو بعينه مكروهًا عند شخصٍ آخر، فالحكم بالشر والقبح يختلف من شخص لآخر، ويدل على ذلك: أنَّ موقع الألم القليل عند شخص أكثر من موقع الألم العظيم عند شخص آخر.

ثالثًا: لمَّا كانت النفوسُ مختلفةَ الأمزجة والجواهر، كانت مراتب المنفعة والمضرة غير مضبوطة.

رابعًا: إنَّ التجربةَ تدل على أنَّ الشيء الواحدَ قد يكون منشأ للخير والمصلحة من وجه وللشر والمفسدة من وجه آخر.

خامسًا: إنَّ حوادثَ العالم ليست بسيطة، بل بعضها يمتزج بالبعض، ويتولد عن ذلك الامتزاج أحوال أخرى، ومن المعلوم أنَّ الامتزاجات غير متناهية، فوجب أن تكون مراتب المصالح والمفاسد غير متناهية[1].

الردُ الرابع: ممَّا يدل على أنَّ وجودَ الشر لا يدل على عدم وجود الله – كما أشار الإمام البوطي– ما يأتي:

الجرجاني" على كتاب "**المواقف**" للإيجي،ج ٨ ص ٢٠٠، ضبطه وصححه محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

[1] " **المطالب العالية**" للفخر الرازي، (٣١/٣) ، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م،يراجع:" المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى" للإمام الغزالي، ص ٦٤، ٦٥، ٦٦، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

أولًا: نسبية الشر: فما نعتبره شرًا قد يكون خيرًا من زاويةٍ أخرى. فالشر ليس مطلقًا، بل هو نسبي ويختلف باختلاف وجهات النظر والظروف[١].

ثانيًا: تحقيق معنى الابتلاء والاختبار: فوجود الشر هو جزء من ابتلاء الله للإنسان، وهو ما يتفق مع مفهوم الاختبار في الحياة الدنيا[٢].

ثالثًا: تحقيق التوازن الكوني: فوجود بعض الشرور ضروري للحفاظ على التوازن في الكون، وأنَّ غيابَها التام قد يؤدي إلى اختلالٍ أكبر[٣].

رابعًا: تحقيق حرية الإرادة: فالله منح الإنسان حريةَ الاختيار، وبالتالي: فإنَّ بعضَ الشرور ناتجةٌ عن اختيارات البشر أنفسهم وليست من فعل الله مباشرة.

خامسًا: القصور في الإدراك البشري: فعقل الإنسان محدود وقاصر عن إدراك الحكمة الكاملة وراء كل ما يحدث في الكون.

سادسًا: التكامل بين الخير والشر: فوجود الشر ضروريٌ لإدراك قيمة الخير، فلولا المرض وآلامه لما تجلت نعمة الصحة والعافية، ولولا ما يعلمه الناس من لذة العافية وسلامة الأجسام، لما اشتد خوفهم من الأسقام، ولولا الفقر ما أدركنا نعمة الغنى[٤].

الردُ الخامس: إنَّ القبح الذي يكون سببًا لإنتاج أنواع من الجمال أو سببًا لإظهارها يُعد كذلك جمالًا. وإن انعدام قبح يؤدي إلى إخفاء كثير من الجمال وإلى عدم ظهوره لا يُعد قبحًا واحدًا، بل أضعافًا مضاعفةً من القبح[٥].

---

[١] " **الإنسان وعدالة الله في الأرض**" د. محمد سعيد رمضان البوطي، ص٢٢، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٤١هـ-٢٠٢٠م.

[٢] " **الإنسان وعدالة الله في الأرض**، ص٢٨.

[٣] " **الإنسان وعدالة الله في الأرض**، ص٢٩.

[٤] المرجع السابق ص٦٠.

[٥] يراجع:" **الشعاعات**" بديع الزمان سعيد النورسي، ص ٣٥، ٣٦، ترجمة.إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر، ط٦، ٢٠١١م.

الردُ السادس: إنَّ وجودَ الشرِّ في العالم يُعدُّ نقطة انطلاق لنستدلَ بها على أنَّ محدث العالم واحد.

يقول الإمام الماتريدي:" لا يوجد جوهرٌ واحدٌ يرجع بجوهره إلى معنى واحد من الضرر أو النفع، أو الخبيث أو الطيب، أو النعمة أو البلاء، بل كل شيء يوصف بالخبث فهو يصير طيباً في وجه غير من له خبث، وكذلك سائر الصفات، وعلى ذلك أحوال الأشياء: إنها ليست على نفع بكل حال أو ضرر بكل حال، ثبت أنَّ مدبر ذلك كله واحد، حتى جمع في كل وجوه المضار والمنافع، ولم يجعل شيئاً ذا نوع ليعلم أنَّه عن أصل يرجع إلى جوهره، أو عن تدبير عدد يفعل كل جهة فيتناقض بما تفرد كل بالجهة التي هي منه"[١].

وكذلك:" إذا تأملنا عناصر العالم وجواهره لوجدنا أنَّ كلَّ عنصرٍ أو جوهرٍ منها لا يكون طيبًا نافعًا من كل وجه، ولا خبيثًا ضارًا من كل وجه، وفي ذلك دليلٌ على وحدانيته تعالى، لأنَّه جمع في كل عنصر من هذه العناصر وجوهًا للمنافع ووجوها للمضار، فلو كانت بعضُ العناصر خالصةَ الخيرية والنفع لكان من الممكن أن يقال إنَّ إلهًا من الآلهة قد اختص بصنع الخيرات وحدها، ولو كانت بعضُ العناصر خالصةَ الشرية والضرر لكان من الممكن أن يقال مثل ذلك أيضًا، فثبت أنَّ مدبرَ الجميع واحدٌ جمع فيها بين المنافع والمضار، وحبس الضرر عن النفع، والشر عن الخير، بالحكمة العجيبة، فالتآلف مع التضاد لا يكون إلا بمدبرٍ حكيمٍ عليمٍ لطيفٍ لا ينازع في التدبير[٢].

---

[١] " **كتاب التوحيد**" للماتريدي، ص ٢٠، تحقيق.د. عاصم إبراهيم الكيلاني، دار الكتب العلمية، ط١، لبنان، ٢٠٠٦م.

[٢] "**هوامش على العقيدة النظامية**" للإمام الجويني، د. محمد عبد الفضيل القوصي، ص ١٦٦-١٦٧، مكتبة الإيمان، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

أمَّا عن الفلاسفة فقد ردوا على هذه الشبهة أيضًا بما يأتي:

قرر ابن سينا الآتي:

أولًا: قال أنَّه لا تجد شيئا ممَّا يقال له شر من الأفعال إلا وهو كمال بالقياس إلى سببه الفاعل له.

ثانيًا: بين أنَّ الشرَّ كمالٌ بالنسبة للفاعل، وشرٌ بالنسبة إلى المفعول فيه، فالنار إذا أحرقت مثلاً، فإنَّ الإحراقَ كمالٌ للنار، ولكنْ شرٌ بالنسبة إلى من سلب سلامته بذلك.

ثالثًا: قرر أنَّ الأفعالَ الإلهيةَ كلها خير، وما يظهر لنا من كونها شرور، فشيء عارض غير مقصود لذاته، وذلك مثل مطر تأذى به رجل فقير، لكن في مقابل ذلك حصل بهذا المطر إحياء للإنسان والحيوان والنبات.

رابعًا: قال: إنَّه ليس من الحكمة الإلهية أن تترك الخيرات الدائمة والأكثرية لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة.

خامسًا: ذهب إلى أنَّ منعَ الشرِّ في العالم يؤدي إلى اختلال نظام العالم، حيث إنَّ العالم قائم على قانون الأسباب والمسببات.

سادسًا: أشار إلى أنَّ الشر كثير وليس بأكثري ، وفرق بين الكثير والأكثري، فإن هاهنا أمورًا كثيرة هي كثيرة وليست بأكثرية كالأمراض فهي كثيرة وليست أكثرية، والشر الموجود أقل بكثير من الخير الذي يقابله.

سابعًا: إنَّ وجودَ الخير والشر في في العالم سببٌ لانتظام العالم، إذ أنّ هذا العالمَ مركبٌ عن ما تحدث فيه الخيرات والشرور ويحصل من أهله الصلاح والفساد جميعا، ولو كان غير ذلك لما تمّ للعالم نظامة[1].

---

[1] يراجع:" **الشفاء** لابن سينا ص ٤١٩-٤٢٣، راجعه وقدم له د. إبراهيم مدكور، تحقيق.الأب قنواتي، سعيد رايد، مركز تحقيقات علوم إسلامي، بدون تاريخ، " النجاة" لابن سينا، ص ٢٨٤، المكتبة المرتضوية، الطبعة الثانية، ١٣٥٧، ١٩٣٨م، "مجموع رسائل

أمَّا عن الفارابي فقد ذهب إلى ما يأتي:

أولًا: إنَّ الشرور التي تقع في العالم تقع على سبيل التبع للأشياء التي لابد لها من الشر، والشرور واصلة إلى الكائنات الفاسدات .

ثانيًا: إنَّ الشرورَ محمودةٌ على طريق العرض، إذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة ، وإن تركنا الخير الكثير الذي يصل الى ذلك الشيء لاجل اليسير من الشر الذي لا بد منه – كان الشر حينئذ أكثر[١] .

أمَّا عن المفكرين فقد ردوا على هذه الشبهة أيضًا يما يأتي:

أجاب المفكرون عن قضية الشر بما ياتي[٢]:

أولًا: الشرُّ وهم يزول، ولا بقاء له مع الخير.

ثانيًا: أنَّ الشرَّ لا وجود له بذاته، وإنَّما هو غياب الخير أو نقصه، فليس الظلام شيئًا غير احتجاب النور، وليس الشرُّ شيئًا غيرَ انقطاعِ الخير.

ثالثًا: أنَّ الشرَّ تربيةٌ نافعةٌ لبنى آدم، وأنَّ تجارب الأيام قد بينت للناس أنَّ الشدةَ أنفع لهم من الرخاء في كثير من الأحيان.

رابعًا: أنَّ الشرَّ ضرورةٌ ناجمةٌ من التقاء الخيرات الكثيرة، فوجود النور مثلا ممكن ، ولكنه لابد من النور والظلام والشروق والغروب حين توجد الكواكب وتوجد معها المدارات والأفلاك، ويوجد الليل والنهار والشتاء والصيف، والجدب والخصب، أو توجد مع النور خيرات غير النور .

الشيخ الرئيس" رسالة في القدر" لابن سينا، ص٢، الطبعة الأولى ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٣هـ.

[١] يراجع:" **عيوان المسائل**" للفارابي، ص ١٨، ضمن كتاب مبادئ الفلسفة القديمة، المكتبة السلفية، ١٣٢٨-١٩١٠.

[٢] يراجع:" **عقائد المفكرين**" للعقاد، ص ٦٦، ٦٧، دار المعارف، بدون تاريخ.

خامسًا: أنَّ الشرَّ خيرٌ يوضع في غير موضعه، ومن يعترض على أسباب الشر كمن يعترض على خلق الماء اعتراضًا على فيضان الأنهار، أو كمن يعترض على خلق الجرثومة الحية التي تتألف منها الأجسام اعتراضا على جراثيم الوباء.

سادسًا: أمَّا في القرن العشرين وما بعده نستطيع أن نقول إنَّ الحروب الكبرى في عصر الدراسات والمقارنات قد نبهت أذهان المفكرين إلى البحث في عواقبها وما فيها من المنفعة والضرر والمقارنات أكدت أنَّ الحروبَ أفادت كما أضرت ووصلت كما قطعت، وقد يكون النفع فيها أكبر من الضرر.

كما أنَّ أنفعَ المخترعات والمعارف العلمية قد جاء عرضًا في طريق التنافس على صنع السلاح الفعال ، ولولا حروب القرن العشرين لما بلغت الطيارة مبلغها من الاتقان، ولما تضافرت الجهود على قلق الذرة واستكناه أسرار المادة وخفايا الطبيعة.

ولا يقال: لماذا يتوقف الشعور باللذة على الشعور بالألم؟ أليس الله بقادر على كل شيء ؟ أليس من الأشياء التي يقدر عليها أن يتساوى لديه خلق اللذة وخلق الألم ؟ أليس خلق اللذة أولى برحمة الإله الرحيم من خلق الألم ، كيف كان موقعه من التكافل بينه وبين اللذات ؟

لأنا نقول: إنَّ القضيةَ برمتها تكمن في الشعور الإنساني لمسألة اللذة والألم وليس في القدرة الإلهية، فالقدرة الإلهية لا تقتصر على خلق الخير فقط أو الشر فقط بل تشمل كلاهما.

فضلًا عن ذلك: فإنَّه ليس من الممكن أن نتصور عالَمًا كاملًا بلا نقائص أو آلام، إذْ أنَّ الكمالَ المطلقَ لا يُوجد في المخلوقِ نفسِه، ومن البدهي أن يكون الخالقُ أكملَ من المخلوق ، وألا يكون كلاهما متساويين في جميع الصفات ممَّا يؤكد لنا أنَّ مسألةَ الألم واللذة هما جزءٌ من النظام الكوني الذي يسمح بالتوازن والتكامل بين كمال الخالق وواقع المخلوق.

ونستنتج ممَّا سبق ما يأتي:

أولًا: أنَّ وجودَ الشر في العالم لا يناقض صفة الكمال الإلهى ولا صفة القدرة الإلهية.

ثانيًا: ليس الشر إذًا مشكلةً كونية ولا مشكلةً عقلية ولكنه في حقيقته مشكلة الهوى الإنساني الذي يرفض الألم ويتمنى أن يكون شعورُه بالسرور غالبًا على طبائع الأمور[١].

وبعد عرضنا لهذه الردود الأشعرية والماتريدية وبيان متابعة الفلاسفة والمفكرين لمنهجهم تبين لنا ما يأتي:

أولًا: تكامل النظرية الأشعرية في فَهم الأفعال الإلهية.

ثانيًا: قوة المنهج الأشعري في تفنيد شبهات المخالفين.

ثالثًا: أصول المذهب الأشعري تمتلك من المنهجية ما يجعلها قادرة على تفنيد شبهات المخالفين عبر العصور، سواء في الماضي أو الحاضر.

رابعًا: تهافت شبهات الملحدين التي تستند إلى وجود الشر في العالم.

وبذلك تمنحنا المدرسة الأشعرية قوة في مواجهة المخالفين، وذلك من خلال ما أرسته من قواعد عقدية قائمة على المنطق القويم والحجة الدامغة، فالمذهب الأشعري عند تطبيق أصوله وإنزاله على الشبهات المعاصرة قادرٌ على تفكيكها ودحضها وإبطالها من جذورها.

---

[١] :" يراجع:" **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**" عباس العقاد، ص ٧-١٠، نهضة مصر، ط٤، ٢٠٠٥م.

خاتمة البحث

أهم نتائج البحث، وأهم التوصيات

من خلال ما سبق ندرك ما يأتي:

أولًا: إنَّ قضيةَ الشر ليست دليلًا على نفي وجود الله كما يزعم الملاحدة ، بل إنَّ وجود الشر يحقق التوازن في الكون.

ثانيًا: شبه الملاحدة في هذه القضية قائمة على الاحتمالات والظنون العقلية وليست على البراهين والأدلة اليقينية.

ثالثًا: المنهج الأشعري في رده على الملاحده في هذه القضية جمع بين العقل والنقل، واستند على أسسٍ عقليةٍ متينةٍ.

رابعًا: معظم الشبهات التي تمسك بها الملاحدة قائمة على أمرين:

الأمر الأول: عدم التفرقة بين الأفعال الإلهية والأفعال الإنسانية.

الأمر الثاني: فهم العدل الإلهي بمعنى إنساني بحت بعيدًا عن مقام الألوهية.

خامسًا: وافق الفلاسفةُ والمفكرون الرؤية الأشعرية في الرد على مشكلة الشر، ممَّا يدل على قوة المنهج الأشعري في الرد على الخصوم. **وأمَّا أهم التوصيات، فهي:**

أولًا: محاولةُ الاستفادة من علم الجدل والمناظرة في الرد على الشبهات العقدية المعاصرة.

ثانيًا: قراءةُ التراثِ الأشعري في ضوء الإشكالات الفلسفية الحديثة، وتقديمه بلغةٍ معاصرةٍ تناسب الشبهات الإلحادية المعاصرة.

ثالثًا: العكوف على أسس المنهج الأشعري والمبادئ التي قام عليها والاستفادة من هذه الأسس في الرد على الشبهات المعاصرة.

رابعًا: الاهتمام بالجانب النقدي عند أعلام الأشاعرة للاستفادة من منهجهم الدقيق في التعامل مع القضايا الشائكة للعصر.

خامسًا: التجديد والتنويع في عرض الردود العقدية الأشعرية على الشبهات الإلحادية المثارة.

أهم مصادر البحث ومراجعه

١) **إحياء علوم الدين**، للإمام الغزالي، دار المعرفة – بيروت، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

٢) **الإرشاد**، للجويني، تحقيق: د.محمد يوسف موسى–على عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي–مطبعة السعادة–١٣٦٩هـ–١٩٥٠م.

٣) **الإشارات والتنبيهات**، لابن سينا شرح نصير الدين الطوسي القسم الرابع– مؤسسة النعمان،١٤١٣هـ–١٩٩٣م.

٤) **أصول الدين**، للغزنوي الحنفي، تحقيق: د. عمر وفيق الداعوق، دار البشائر، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٩هـ–١٩٨٩م.

٥) **الاقتصاد في الاعتقاد**، للغزالي، دار البصائر، ط١، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.

٦) **الإنسان وعدالة الله في الأرض**، د. محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٤١هـ–٢٠٢٠م.

٧) **الإنصاف**، للباقلاني، تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط٢، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

٨) العصر الهللينستي، مصطفى النشار، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.

٩) **تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري**، لابن عساكر، عني بنشره: القدسي، دمشق الشام، بدون تاريخ.

١٠) **تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل**، للباقلاني، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، ط ١، ١٤٠٧هـ– ١٩٨٧م.

١١) **حاشية الباجوري على الجوهرة**، تحقيق: أ.د علي جمعة، دار السلام، الطبعة الأولى ١٤٢٢–٢٠٠٢م.

١٢) **شرح الجرجاني على** كتاب " المواقف" للإيجي ، ضبطه وصححه محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

١٣) **شرح الجلال** الدواني على العقائد العضدية، درسعادت، ١٣١٦.

١٤) **شرح المقاصد**، للتفتازاني، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، ط٢، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

١٥) **شرح المواقف**، للإيجي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

١٦) **الشعاعات**، بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة.إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر، ط٦، ٢٠١١م.

١٧) **الشفاء لابن سينا**، راجعه وقدم له: د. إبراهيم مدكور، تحقيق.الأب قنواتي، سعيد رايد، مركز تحقيقات علوم إسلامي، بدون تاريخ.

١٨) **شوبنهاور**، د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٢م.

١٩) **عقائد المفكرين**، للعقاد، دار المعارف، بدون تاريخ.

٢٠) **عيوان المسائل**، للفارابي، ضمن كتاب مبادئ الفلسفة القديمة، المكتبة السلفية، ١٣٢٨-١٩١٠.

٢١) **غاية المرام في علم الكلام**" للآمدي، تحقيق: أ.د حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، بدون تاريخ.

٢٢) **غاية المرام**، للآمدي، تحقيق: أ.د. حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

٢٣) **الفرد في فلسفة شوبنهاور**، فؤاد كامل، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩١م.

٢٤) **الفكر الديني الشرقي القديم وموقف المتكلمين**، أ.د. علي عبد الفتاح المغربي، مكتبة وهبة، ط١، ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م.

٢٥) **فولتير حياته اثاره فلسفته أندريه كريسون**، ترجمة صباح محي الدين، منشورات عويدات، ط٢، ١٩٨٤م.

٢٦) **قصة الفلسفة اليونانية**، زكي نجيب محمود، أحمد أمين، مؤسسة هنداوي، ١٩٣٥م.

٢٧) **قضايا الألوهية بين ابن سينا والشهرستاني دراسة مقارنة**، أ.د طه الدسوقي حبيشي، مكتبة الإيمان، ط١، ١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م.

٢٨) **قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام**، د. محمد السيد الجليند، دار قباء، ٢٠١٠م.

٢٩) **كتاب التوحيد، للماتريدي**، تحقيق.د. عاصم إبراهيم الكيلاني، دار الكتب العلمية، ط١، لبنان، ٢٠٠٦م.

٣٠) **كيف غيّر أشهر ملحد رأيه**، أنتوني فلو، ترجمة: صلاح الفضلي، شبكة الفكر، ط٢، ١٤٣٨هـ.

٣١) **الله الإنسان الألم س إيس لويس**، ترجمة. هدى بهيج، الناشر: د. سامي فوزي، ط١، ٢٠١٤م.

٣٢) **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، للفخر الرازي،طبعة الحلبي، بدون تاريخ.

٣٣) **المشكلة الأخلاقية والفلسفية**، لأندريه كريسون، مطبعة دار الشعب، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

٣٤) **مشكلة الشر ووجود الله**، سامي عامري، مكتبة مؤمن قريش، ط١، ١٤٣٧هـ، ٢٠١٦م.

٣٥) **المطالب العالية**، للفخر الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.

٣٦) **المطالب العالية من العلم الإلهي**، للإمام الفخر الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي.

٣٧) **معالم أصول الدين**، للإمام الرازي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: دار الكتاب العربي – لبنان، بدون تاريخ.

٣٨) **المعجم الفلسفي**، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.

٣٩) **مقاصد الفلاسفة**، للغزالي، تحقيق: محمود بيجو، مطبعة الصباح، ط١، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.

٤٠) **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى**" للإمام الغزالي، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

٤١) **ملحدون محدثون ومعاصرون** د. رمسيس عوض، سينا للنشر الطبعة الأولى ١٩٩٨م.

٤٢) **الملل والنحل**، للشهرستاني، مؤسسة الحلبي، بدون تاريخ.

٤٣) **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، لابن رشد، تقديم: دكتور محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، ط٢، بدون تاريخ.

٤٤) **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٤٥) **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين**" د. مصطفى صبري، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٤٠١هـ– ١٩٨١م.

٤٦) **النجاة لابن سينا**، **المكتبة المرتضوية**، الطبعة الثانية، ١٣٥٧، ١٩٣٨م.

٤٧) **النجاة، لابن سينا قسم الإلهيات**، طبعة الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٥٧هـ، ١٩٣٨م.

٤٨) **النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد**" على هامش" شرح جوهرة التوحيد" للإمام اللقاني، مطبعة السعادة، ط٢، ١٣٧٥هـ-١٩٥٥م.

٤٩) **نهاية الإقدام في علم الكلام**، للشهرستاني، حرره وصححه، ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.

٥٠) **هداية المريد شرح جوهرة التوحيد**، الشيخ إبراهيم اللقاني، تحقيق: الشيخ محمد الخطيب، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠١٢-١٤٣٣.

٥١) **هوامش على العقيدة النظامية**، الأستاذ الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي، مكتبة الإيمان، ط٢، ٢٠٠٦م.

٥٢) **وهم الإله**، ريتشارد دوكنز، مطبعة ايار، ٢٠٠٩.

- The Lie of the Slanderer in What is Attributed to Imam al-Ash'ari, by Ibn Asakir, published by al-Qudsi, Damascus, Syria, undated.
- Tamhid al-Awa'il fi Talkhis al-Dala'il, by al-Baqillani, edited by Imad al-Din Ahmad Haidar, Cultural Book Foundation, ١st ed., ١٤٠٧ AH/١٩٨٧ CE.
- Al-Bajuri's Commentary on al-Jawhara, edited by Prof. Ali Jumaa, Dar al-Salam, first edition ١٤٢٢-٢٠٠٢ CE.
- Al-Jurjani's Commentary on al-Iji's "Al-Mawaaqif", edited and authenticated by Mahmoud Omar al-Damiati, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, undated. Sharh al-Jalal al-Dawani on al-Aqa'id al-'Udhdiyyah, Dar Sa'adah, ١٣١٦.
- Sharh al-Maqasid, by al-Taftazani, edited by Dr. Abd al-Rahman Amira, Alam al-Kutub, ٢nd ed., ١٤١٩ AH-١٩٩٨ CE.
- Sharh al-Mawaaqif, by al-Iji, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, ١st ed., ١٤١٩ AH-١٩٩٨ CE.
- Al-Sha'at, by Badi' al-Zaman Sa'id Nursi, translated by Ihsan Qasim al-Salihi, Dar Suzler, ٦th ed., ٢٠١١ CE.
- Al-Shifa' by Ibn Sina, reviewed and introduced by Dr. Ibrahim Madkur, edited by Father Qanawati, Sa'id Rayed, Islamic Sciences Research Center, undated.
- Schopenhauer, by Dr. Abd al-Rahman Badawi, Egyptian Renaissance Library, ١٩٤٢ CE.

- Aqadid al-Mufakirin, by al-'Aqqad, Dar al-Ma'arif, undated.
- 'Iwan al-Masa'il, by al-Farabi, included in the book Principles of Ancient Philosophy, al-Salafiyah Library, ١٣٢٨-١٩١٠ CE. "The Ultimate Goal in Theology" by Al-Amidi, edited by: Prof. Dr. Hassan Mahmoud Abdel Latif, Supreme Council for Islamic Affairs, undated.
- "The Ultimate Goal" by Al-Amidi, edited by: Prof. Dr. Hassan Mahmoud Abdel Latif, Supreme Council for Islamic Affairs.
- "The Individual in Schopenhauer's Philosophy" by Fouad Kamel, Egyptian Book Organization, ١٩٩١.
- "Ancient Eastern Religious Thought and the Position of the Theologians" by Prof. Dr. Ali Abdel Fattah Al-Maghribi, Wahba Library, ١st ed., ١٤١٦ AH - ١٩٩٦ AD.
- "Voltaire: His Life, His Works, and His Philosophy" by André Cresson, translated by Sabah Mohieddin, Awidat Publications, ٢nd ed., ١٩٨٤ AD.
- "The Story of Greek Philosophy" by Zaki Naguib Mahmoud, Ahmed Amin, Hindawi Foundation, ١٩٣٥ AD.
- "Issues of Divinity between Ibn Sina and Al-Shahrastani: A Comparative Study" by Prof. Dr. Taha Al-Desouki Habashi, Al-Iman Library, ١st ed., ١٤٣٩ AH ٢٠١٨.
- The Issue of Good and Evil in the View of Islamic Thinkers, Dr. Muhammad al-Sayyid al-Jalind, Quba House, ٢٠١٠.

- The Book of Monotheism, by al-Maturidi, edited by Dr. Asim Ibrahim al-Kilani, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, ١st ed., Lebanon, ٢٠٠٦.
- How the Most Famous Atheist Changed His Mind, by Anthony Flew, translated by Salah al-Fadli, Thought Network, ٢nd ed., ١٤٣٨ AH.
- God, Man, and Pain, by S. S. Lewis, translated by Hoda Bahij, published by Dr. Sami Fawzi, ١st ed., ٢٠١٤.
- A Collection of Thoughts of the Ancients and Moderns, by al-Fakhr al-Razi, Halabi Edition, undated.
- The Moral and Philosophical Problem, by André Cresson, Dar al-Shaab Press, ١٣٩٩ AH - ١٩٧٩ AD.
- The Problem of Evil and the Existence of God, by Sami Amri, Mu'min Quraish Library, ١st ed., ١٤٣٧ AH, ٢٠١٦.
- The High Demands, by al-Fakhr Al-Razi, edited by Ahmed Hijazi Al-Saqa, Dar Al-Kitab Al-Arabi, first edition ١٤٠٧ AH (١٩٨٧ CE).
- "The High Demands of Divine Knowledge" by Imam Al-Fakhr Al-Razi, edited by Ahmed Hijazi Al-Saqa, Dar Al-Kitab Al-Arabi.
- "Ma'alim Usul Al-Din" by Imam Al-Razi, edited by Taha Abdul Raouf Saad, publisher: Dar Al-Kitab Al-Arabi - Lebanon, undated.

- "Al-Mu'jam Al-Falasfi" by Jamil Saliba, Dar Al-Kitab Al-Lubnani, ١٩٨٢ CE.
- "Maqasid Al-Falasifa" by Al-Ghazali, edited by Mahmoud Bijou, Al-Sabah Press, ١st ed., ١٤٢٠ AH (٢٠٠٠ CE).
- "Al-Maqsid Al-Asna" in Explaining the Meanings of the Most Beautiful Names of God" by Imam Al-Ghazali, Dar Ibn Hazm, ١st ed., ١٤٢٤ AH (٢٠٠٣ CE).
- "Modern and Contemporary Atheists" by Dr. Ramsis Awad, Sina Publishing, first edition ١٩٩٨ CE.
- Al-Milal wa al-Nihal, by al-Shahrastani, al-Halabi Foundation, undated.
- Manahij al-Adilla fi Aqidat al-Milla, by Ibn Rushd, introduction: Dr. Mahmoud Qasim, Anglo-Egyptian Library, ٢nd ed., undated.
- Lalande Philosophical Encyclopedia, translated by Khalil Ahmad Khalil, Awidat Publications, ١st ed., ٢٠٠١.
- The Position of Reason, Science, and the World towards the Lord of the Worlds, by Dr. Mustafa Sabri, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, ٢nd ed., ١٤٠١ AH - ١٩٨١ AD.
- Al-Najah by Ibn Sina, al-Murtazawiyya Library, ٢nd ed., ١٣٥٧ AH - ١٩٣٨ AD.
- Al-Najah by Ibn Sina, Theology Section, al-Halabi Edition, ٢nd ed., ١٣٥٧ AH - ١٩٣٨ AD.

- Al-Nizam al-Farid bi-Tahqiq Jawharat al-Tawhid, on the margins of Sharh Jawharat al-Tawhid by Imam al-Laqqani, al-Sa'ada Press, ٢nd ed., ١٣٧٥ AH - ١٩٥٥ AD. The End of Courage in Theology, by al-Shahrastani, edited and proofread by Alfred Guillaume, Library of Religious Culture, first edition ١٤٣٠ AH, ٢٠٠٩ AD.
- Guidance of the Disciple: An Explanation of the Jewel of Monotheism, by Sheikh Ibrahim al-Laqani, edited by Sheikh Muhammad al-Khatib, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, first edition ١٤٣٣-٢٠١٢ AD.
- Marginal Notes on the Nizamiyah Creed, by Professor Dr. Muhammad Abd al-Fadil al-Qawsi, Library of Faith, ٢nd ed., ٢٠٠٦ AD.
- The God Delusion, by Richard Dawkins, Ayar Press, ٢٠٠٩

Main Research Sources and References:

- Ihya' Ulum al-Din, by Imam al-Ghazali, Dar al-Ma'rifa, Beirut, ١٤٠٢ AH, ١٩٨٢ CE.
- Al-Irshad, by al-Juwayni, edited by Dr. Muhammad Yusuf Musa and Ali Abd al-Mun'im Abd al-Hamid, al-Khanji Library, al-Sa'ada Press, ١٣٦٩ AH, ١٩٥٠ CE.
- Al-Isharat wa al-Tanbihat, by Ibn Sina, commentary by Nasir al-Din al-Tusi, Part Four, al-Nu'man Foundation, ١٤١٣ AH, ١٩٩٣ CE.
- Usul al-Din, by al-Ghazali al-Hanafi, edited by Dr. Omar Wafiq al-Da'uq, Dar al-Bashair, Beirut, Lebanon, ١st ed., ١٤١٩ AH, ١٩٨٩ CE.
- Al-Iqtisad fi'l-I'tiqad, by al-Ghazali, Dar al-Basair, ١st ed., ١٤٣٠ AH, ٢٠٠٩ CE.
- Man and God's Justice on Earth, by Dr. Muhammad Sa'id Ramadan al-Bouti, Dar al-Fikr, Damascus, first edition, ١٤٤١ AH, ٢٠٢٠ CE. Al-Insaf, by al-Baqillani, edited and annotated by Muhammad Zahid al-Kawthari, Al-Azhar Library for Heritage, ٢nd ed., ١٤٢١ AH/٢٠٠٠ CE.
- The Hellenistic Era, by Mustafa al-Nashar, Dar al-Masryah al-Lubnaniyyah, Cairo, first edition, ٢٠١٣ CE.

فهرس الموضوعات